

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LE LYS EN FÊTE, LE LYS EN FEU :  
LA SAINT-JEAN-BAPTISTE AU QUÉBEC DE 1960 À 1990

MÉMOIRE  
PRÉSENTÉ  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN HISTOIRE

PAR  
MARC OUMET

JANVIER 2011

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## REMERCIEMENTS

Ce mémoire est l'aboutissement d'un très long processus d'écriture, qui aura même comporté une période de décrochage. Il n'en aura été que plus enrichissant et instructif. Plus que d'un seul exercice académique, ce mémoire découle d'une passion, celle de l'histoire, qui m'a été insufflée il y a de ça 15 ans environ. Je tiens donc à remercier mon premier professeur d'histoire, Claude Pageau, qui aura été sans conteste, et sans doute à son insu, mon premier mentor, une inspiration déterminante à m'ouvrir à la richesse du monde et de l'expérience humaine. Ma dette envers lui est bien plus fondamentale qu'académique.

Je remercierai bien entendu ma famille de son support de tous les instants ce qui, vu mon cheminement à certains moments chaotique, s'avère digne de mention. Je soulignerai également l'apport humain passé de l'antique meute et particulièrement du défunt triumvirat, ainsi que certains cafés essentiels dont les patrimoniales et défunctes *Gâteries* du carré Saint-Louis et, bien entendu, l'incontournable *Cheval blanc*, l'« ombris » de mes quêtes montréalaises.

Sur une note plus officielle, je remercierai Denise Sicard de la Société Radio-Canada pour m'avoir donné accès aux archives de la société d'État. Je remercierai également le *Canadien National* ainsi que le département d'histoire de l'UQAM pour le support financier qui m'a été accordé durant la première partie de mes études de maîtrise.

Bien entendu, je remercierai ma directrice d'études, Magda Fahrni, ainsi que mon codirecteur, Pascal Bastien, tant pour m'avoir accompagné dans mon cheminement académique (qui fut sans doute déroutant à certains moments) que pour m'avoir engagé comme adjoint de recherche durant plus de trois ans. Je leur dois beaucoup pour ces années de formation, je tiens à leur exprimer ici ma reconnaissance.

Finalement, un dernier remerciement revient à ma conjointe Karine dont la compréhension, le support et la joie de vivre m'auront accompagné dans mon cheminement de retour aux études et fourni l'énergie nécessaire à la tâche.

## TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES MATIÈRES .....	iii
LISTE DES FIGURES.....	v
RÉSUMÉ.....	vi
INTRODUCTION.....	1
PREMIÈRE PARTIE: PROLÉGOMÈNES.....	9
CHAPITRE 1: JALONS CONCEPTUELS ET MÉTHODOLOGIQUES .....	10
1.1 Jalons conceptuels.....	10
1.2 L'approche méthodologique .....	26
CHAPITRE 2: LA SAINT-JEAN-BAPTISTE AU QUÉBEC, DES ORIGINES À 1960 .....	34
2.1 L'historiographie entourant la Saint-Jean-Baptiste .....	34
2.2 Les origines de la Saint-Jean-Baptiste .....	39
2.2 La Saint-Jean-Baptiste en Nouvelle-France.....	41
2.3 Les Patriotes et l'instauration d'une fête nationale.....	43
2.4 L'élaboration des canons traditionnels de la Saint-Jean-Baptiste.....	47
2.6 Portrait-synthèse de la Saint-Jean-Baptiste traditionnelle au Québec .....	54
CHAPITRE 3: LE QUÉBEC DE L'APRÈS-GUERRE JUSQU'À L'ACCORD DU LAC MEECH : SYNTHÈSE HISTORIOGRAPHIQUE.....	58
3.1 Le Québec duplessiste .....	58
3.2 Le Québec de la Révolution tranquille jusqu'à l'Accord du lac Meech.....	66
DEUXIÈME PARTIE: LA SAINT-JEAN-BAPTISTE AU QUÉBEC DE 1960 À 1990.....	77
CHAPITRE 4: CONTESTATION ET SUBVERSION DE LA SAINT-JEAN-BAPTISTE TRADITIONNELLE DURANT LES ANNÉES 1960.....	78
4.1 Prologue : La Saint-Jean-Baptiste de 1960 à 1963 .....	78
4.2 La Saint-Jean-Baptiste de 1964 : l'actualisation des symboles traditionnels de la fête.....	84
4.3 Interlude : la Saint-Jean-Baptiste de 1965 à 1967.....	92
4.4 La Saint-Jean-Baptiste de 1968 : la fête émeutière.....	97

4.5	La Saint-Jean-Baptiste de 1969 : la mise à mort du saint patron .....	107
CHAPITRE 5: LA SAINT-JEAN-BAPTISTE DURANT LES ANNÉES 1970 : DES FÊTES POPULAIRES ET TURBULENTES À L'OFFICIALISATION .....		
5.1	Prologue : la Saint-Jean-Baptiste de 1970 à 1973 .....	117
5.2	La Saint-Jean-Baptiste de 1974 : la Saint-Jean-Baptiste populaire et turbulente.....	119
5.3	Intermède : la Saint-Jean-Baptiste de 1975 à 1976 .....	123
5.4	La Saint-Jean-Baptiste de 1977 : l'officialisation et la décentralisation de la fête nationale.....	125
5.5	Intermède : la Saint-Jean-Baptiste de 1978 à 1979 .....	134
CHAPITRE 6: LA SAINT-JEAN-BAPTISTE DE L'ÉCHEC DU RÉFÉRENDUM À CELUI DE L'ACCORD DU LAC MEECH .....		
6.1	La Saint-Jean-Baptiste de 1980 : la réconciliation après la défaite référendaire.....	137
6.2	Intermède : la Saint-Jean-Baptiste de 1981 à 1983 .....	142
6.3	La Saint-Jean-Baptiste de 1984 : la commémoration du 450 <sup>e</sup> anniversaire de la traversée de Jacques Cartier.....	147
6.4	Intermède : la Saint-Jean-Baptiste de 1985 à 1989 .....	153
6.5	La Saint-Jean-Baptiste de 1990 : le Mouton de Troie.....	158
CONCLUSION .....		168
BIBLIOGRAPHIE.....		174
1.	Sources .....	174
1.1	Journaux .....	174
1.2	Extraits vidéo .....	174
1.3	Rapports de commissions royales d'enquête .....	175
1.4	Essais .....	175
1.5	Romans .....	175
1.6	Documentaires .....	175
1.7	Ouvrages commémoratifs .....	175
2.	Études et ouvrages de référence .....	176
2.1	Livres .....	176
2.2	Articles de revue .....	188
2.3	Sites web .....	191

## LISTE DES FIGURES

Figure 1 : Cocarde de la Saint-Jean-Baptiste durant les années 1960.....	p. 93
Figure 2 : Le Mouton de Troie.....	p. 164

## RÉSUMÉ

Ce mémoire propose une étude de la fête de la Saint-Jean-Baptiste au Québec de 1960 à 1990. Instaurée comme fête nationale des Canadiens par des sympathisants patriotes en 1834, la Saint-Jean-Baptiste a longtemps pris le visage du clérico-nationalisme canadien-français, le petit garçon frisé accompagné d'un mouton faisant office d'image d'Épinal de la représentation du saint patron. Or, la transformation accélérée que connut la société québécoise au tournant des années 1960 remit non seulement en cause un nationalisme canadien-français conservateur et teinté de religion, mais également le visage traditionnel de la fête, qui dut s'adapter rapidement à la reconfiguration de l'identité nationale et du nationalisme québécois. Durant la période qui marqua le début de la Révolution tranquille jusqu'à l'échec de l'Accord du lac Meech, la Saint-Jean-Baptiste s'avéra à plusieurs reprises être un lieu de synthèse des tensions animant la société québécoise autour de la question nationale. De la modification de la représentation du saint patron en 1964 aux émeutes entourant la présence de Pierre Elliott Trudeau aux célébrations de 1968 jusqu'à la réactualisation subversive du symbole du mouton lors du défilé de 1990, la Saint-Jean-Baptiste fut tour à tour, lors de certaines années particulièrement significatives et qui forment la trame principale de notre analyse, un lieu d'émission de symboles et de discours officiels sur la nation, de luttes et d'affirmation politiques, voire même de subversion symbolique et parfois même violente. À travers les diverses manifestations et discours entourant la fête nationale, c'est donc l'imaginaire national du Québec qui se laisse saisir, dans ses symboles et ses conceptions de soi-même, dans ses affirmations, ses contradictions et ses non-dits.

## INTRODUCTION

« On ne refait pas l'histoire, disent les uns. Comment oublier l'histoire? disent les autres. La mer est là devant nous au pied du sable. La même mer depuis toujours.

La mer ne change pas. Nous changeons. »

- Pierre Perrault, *Partismes*.

Il est des moments de la vie sociale où une communauté suspend, en quelque sorte, le cours ordinaire du quotidien pour célébrer un aspect particulier de son identité ou encore une tradition quelconque, par exemple religieuse. Ces moments nous rappellent qu'au-delà de son unité fonctionnelle, toute société repose sur un ensemble de valeurs, de traditions et de représentations partagées. Les fêtes nationales, entre autres exemples, constituent des moments privilégiés d'observation du champ politique d'une société donnée, un moment où se représente l'ordre et/ou le lien social, où se mobilisent les forces vives de cette société autour de symboles et d'une narration commune du récit collectif. La fête revêt alors souvent le visage du rituel et met en scène nombre de représentants officiels de diverses institutions, notamment politiques. Le peuple y est également convié, bien que dans un rôle de spectateur, duquel il ne se satisfait cependant pas toujours.

Dans cet ordre d'idées, la fête de la Saint-Jean-Baptiste nous apparaît comme une occasion privilégiée d'étude de la société québécoise. Ainsi, dès ses débuts en tant que fête nationale - et c'est un trait qui ne démordra pas - il est fort intéressant de remarquer la collusion intime entre les célébrations de la Saint-Jean-Baptiste, le contexte politique et l'idéologie nationaliste dominante, mais aussi de constater que la Saint-Jean apparaît, depuis plus d'un siècle et demi et au-delà du discours proféré par les instances officielles (Société Saint-Jean-Baptiste (SSJB), Église catholique, gouvernements fédéral et provincial), comme un moment de réflexion plus large de la nation québécoise (et avant elle canadienne-française) sur elle-même et sur son devenir.



Au-delà des simples manifestations festives qui en sont la marque la plus visible, nous entendons donc cerner la Saint-Jean en ce qu'elle constitue, c'est là une de nos thèses, un moment très particulier du calendrier politique québécois, mobilisant explicitement l'espace public autour du référent national, alors que s'expriment souvent les tensions quant à l'adéquation de celui-ci à la société québécoise en tant que telle. Nous tenterons donc de démontrer que la Saint-Jean, à travers ses manifestations, ses symboles et les différents discours qui l'entourent, offre une occasion unique de synthèse des tensions et dynamiques opérant entre les représentations collectives de la nation québécoise et le cadre/contexte politique et social dans lequel celles-ci s'insèrent.

Ainsi, si la Saint-Jean-Baptiste apparaît comme le leitmotiv de notre étude, son objet réel dépasse de loin la seule thématique de la fête. Cet objet est avant tout politique, entendu comme substantif et surtout comme champ, et non comme *la* politique, au sens des jeux partisans entourant la lutte pour le pouvoir au sein des institutions représentatives. De même, si la Saint-Jean-Baptiste se veut, officiellement depuis 1977, la fête nationale des Québécois, nous entendons nous pencher, à travers elle, sur la vision que cette société québécoise entretient d'elle-même. La Saint-Jean apparaît dès lors comme une fenêtre permettant l'observation de dynamiques beaucoup plus profondes du lien social, dont les représentations collectives ne sont pas des moindres et constitueront la trame souterraine, sinon explicite, de notre projet.

L'idée du sujet du présent mémoire provient d'une image, celle du char allégorique représentant un énorme mouton noir ouvrant le défilé de 1990, image vue dans le cadre du film justement nommé *Le mouton noir*, du cinéaste Jacques Godbout (1992). Ce film, d'une envergure peu commune (une durée d'environ quatre heures), se veut un essai documentaire historique sur l'« année politique » suivant ce fameux défilé de 1990, lui-même marqué par l'échec de la ratification de l'Accord du lac Meech. Le mouton noir y est présenté par Godbout, qui reprend en cela une interprétation mise de l'avant par un journaliste du quotidien *The Gazette*<sup>1</sup>, comme représentant le Québec au sein de la Confédération

---

<sup>1</sup> Jack Todd, "Ordinary Folks' Fervor Saves Colossal Dud of Parade", *The Gazette*, 26 juin 1990, p. A3. Il est à noter que cette interprétation est symptomatique du glissement sémantique dont le défilé fit les frais dans le contexte de l'échec de l'Accord du lac Meech, puisqu'elle ne rejoint en rien, bien au contraire, la volonté initiale du concepteur du défilé. Nous reviendrons plus loin sur cette ambiguïté.

canadienne. Les événements se bousculèrent alors à un rythme effréné : création du Bloc québécois, déclaration solennelle du Premier ministre Robert Bourassa à l'Assemblée nationale, création de la commission Bélanger-Campeau, etc. Se mit alors en place une dynamique qui, loin d'être bloquée dans son élan par l'accord avorté de Charlottetown, allait aboutir à l'élection du PQ en 1994 et au référendum de 1995, avec toutefois le résultat que l'on connaît. L'année 1990 nous apparaît donc doublement spéciale, puisqu'elle symbolise très certainement l'échec d'une certaine conception des relations fédérales/provinciales entre Ottawa et Québec, et aussi parce qu'elle marque le retour annuel d'un défilé de grande envergure pour la Saint-Jean-Baptiste, tradition qui s'était tue, sauf quelques exceptions plus ou moins réussies, depuis les émeutes de la fin des années 1960. D'autre part, 1990 marquait également les 30 ans de la Révolution tranquille, anniversaire qui fut souligné par le thème même du défilé : « 30 ans de force tranquille ».

De son côté, l'année 1960 constitue sans contredit un jalon, dans la mémoire collective comme dans une certaine historiographie, symbolisant la mise en place du Québec moderne à travers la Révolution tranquille. La « date de naissance » de celle-ci correspondrait à l'élection du gouvernement libéral de Jean Lesage (le 22 juin) aux dépens de l'Union nationale, dont la très grande partie du règne fut dominée par la figure tutélaire de Maurice Duplessis et qualifiée de « Grande Noirceur ». Nous reviendrons d'ailleurs sur ces questions en abordant de façon critique l'historiographie les concernant, et surtout en tentant de définir rigoureusement certains concepts qui les sous-tendent. Laissons cependant de côté ces considérations pour ne retenir que l'importance de l'année 1960 dans la conscience collective des Québécois.

Nous dégageons ainsi une double fenêtre d'observation : d'une part, nous tâcherons de retracer l'évolution propre de la Saint-Jean entre 1960 et 1990, elle qui connut durant cette période plusieurs transformations notables, tant dans son fond que dans sa forme; d'autre part, nous harnacherons cette évolution au contexte plus général et global de l'évolution de la société québécoise durant la même période en mettant l'accent, comme nous l'avons déjà mentionné, sur les bouleversements d'ordre politique.

En nous appuyant principalement sur la production discursive et symbolique entourant la fête, nous entendons donc aborder les thèmes suivants : d'abord, l'évolution du référent national, puis celle du (ou des) nationalisme (notamment en fonction du contexte politique –

donc constitutionnel – des scènes provinciale et fédérale), ainsi que celle de la Saint-Jean dans ses diverses manifestations et charges symboliques et identitaires.

Dans cet ordre d'idées, il importe de définir certains termes que nous avons d'ors et déjà mis de l'avant, tant pour en justifier que pour en clarifier l'usage que nous en ferons. Dans un premier temps, le lecteur l'aura déjà remarqué, le Québec constitue l'espace, ou plutôt le territoire qui délimite notre étude. Ce choix est corollaire d'une évolution identitaire déjà entamée au moment où notre étude débute son analyse et qui mena les *Canadiens français* du Québec à se percevoir et à se définir progressivement en tant que *Québécois*. Cette territorialisation du référent national canadien-français, qui englobait auparavant tous les francophones du Canada, voire de l'Amérique du Nord, se fit donc à l'aune de l'État (provincial) du Québec et allait mener à l'émergence d'un nouveau nationalisme (proprement politique) qui marqua alors une rupture « de communauté » avec les autres francophones du pays. Voici donc pourquoi, dans un premier temps, nous avons fait du seul Québec notre terrain d'analyse, et ce bien que la Saint-Jean-Baptiste soit évidemment fêtée ailleurs : pour la période qui nous occupe, le territoire du Québec forme le référent spatial sur lequel s'appuie la définition de la nation qui est, après tout, l'objet fêté.

Dans un second temps se pose donc la question de l'adéquation (souvent problématique) de la nation à la société québécoise qui est, quant à elle, formée non seulement du groupe majoritaire francophone (nous dirons alors franco-Québécois), mais aussi d'une communauté anglophone, de onze nations autochtones ainsi que de contingents toujours plus nombreux d'immigrants d'horizons des plus divers. Dans un tel contexte, le terme *Québécois* pose une filiation problématique avec celui de *Canadien français*, puisqu'il ne regroupe (du moins dans son acception officielle et largement admise) pas seulement les francophones du Québec, mais plutôt l'ensemble de ses habitants. Nous croyons par ailleurs justifié, notamment en ce qui concerne la période qui nous occupe, d'utiliser le terme *société québécoise*, recouvrant par là l'unité fonctionnelle - et surtout politique dans l'optique qui nous intéresse - constituée par les habitants de la province et regroupée sous l'État et les différentes institutions s'y rattachant.

Cependant, nous utiliserons l'appellation de *Québécois francophones* pour parler de la communauté identitaire (nationale) descendant, bon gré mal gré, de la communauté canadienne-française du Québec mais aussi, plus largement, de tout individu se rattachant et

se réclamant de cette culture, entendue comme rapport partagé au monde et inscription dans un devenir commun<sup>2</sup>. Aussi est-il important, surtout en ce qui concerne la période sur laquelle nous nous penchons, de distinguer la *société québécoise*, qui regroupe tous les citoyens du territoire québécois, de la *communauté nationale ou nation québécoise*, même si cette dernière aspira progressivement à recouvrir la première.

Finalement, nous dirons de la Saint-Jean-Baptiste qu'elle se définit d'abord et avant tout comme une fête. Il peut s'agir à première vue d'un truisme, mais l'observation de ses différentes formes et manifestations dans le temps montrent qu'elle revêt tour à tour, sinon simultanément, plusieurs chapeaux qui en empêchent toute définition univoque : fête populaire (au sens de religiosité populaire, mais également au sens de festival ou fête de quartier), fête religieuse (au sens liturgique) et, bien entendu, fête nationale (au sens de rituel politique). En évitant de la réduire à un seul aspect, nous aborderons néanmoins la Saint-Jean dans une optique résolument politique, aussi dégagerons-nous de ses différentes manifestations toute préoccupation ou message d'ordre politique, c'est-à-dire relevant d'une certaine conception du vivre-ensemble, peu importe son contexte d'émission. C'est ainsi que la Saint-Jean-Baptiste, en tant que fête nationale, se présente d'abord et avant tout comme un rituel politique proprement moderne où est mis de l'avant un discours « officiel » sur l'entité nationale, mais également des discours concurrents et divergents au sein de l'espace public. En tant que fête populaire (et aussi religieuse), la Saint-Jean-Baptiste s'inscrit toutefois dans le continuum plus long des traditions européennes importées en Amérique et comprend un ensemble de symboles qui lui sont propres, tout comme une certaine potentialité de subversion, ou à tout le moins d'appropriation populaire des symboles et discours officiels émanant de diverses instances.

À cet égard, quelques précisions s'imposent par rapport à l'utilisation multiple que nous faisons du terme « populaire ». On parlera ainsi de fête et même de culture populaire pour faire référence aux coutumes communautaires issues du monde agraire et traditionnel des sociétés pré-modernes (notamment le feu de joie), ces coutumes impliquant certes

---

<sup>2</sup> et aussi, de façon plus contingente, fortement marquée et définie par la langue française. Une telle définition est évidemment très proche du modèle de la nation culturelle de Fernand Dumont, point médian entre une définition ethnique et une autre, purement civique, de la nation québécoise. Cf. Fernand Dumont, *Raisons communes*, Montréal, Boréal, 1997 (1995), notamment les chapitres 3 (« Nation et politique »), 4 (« Un peuple, nous? ») et 5 (« L'avenir d'une culture »).

l'ensemble de la population, mais se positionnant également en contrepied des manifestations plus officielles (notamment le banquet et la messe) de la fête impliquant la classe politique, religieuse et les notables de la société. En ce sens, le terme « populaire » renvoie à un versant de la culture traditionnelle (par opposition à la culture moderne) qui a souvent été mis en opposition avec un autre relevant davantage des élites, fussent-elles politiques ou religieuses<sup>3</sup>. Cette dichotomie se retrouvera d'ailleurs au sein même de la Saint-Jean-Baptiste, la fête demeurant toujours, bien que sous des dynamiques différentes selon les périodes, un lieu de rencontre (et parfois de confrontation) entre les coutumes de la population (notamment celles héritées des traditions relatives au monde agraire et pré-moderne) et les discours et manifestations officiels des élites.

Plus loin dans notre démarche, lorsque nous procéderons à proprement parler à l'analyse de la Saint-Jean-Baptiste au Québec de 1960 à 1990, le terme « populaire » ne fera cependant plus référence au monde traditionnel duquel furent importés différents éléments de la fête, mais plutôt à la participation de la population en général, voire à certains éléments de la culture de masse et de consommation qui s'implante progressivement au Québec, notamment en ce qui concerne la chanson. Si la référence aux coutumes agraires est alors exclue du qualificatif « populaire », il demeure que le lien à une population sans qualité précise (comprendre sans statut ou reconnaissance officiels), également dépositaire de la souveraineté fondant les démocraties libérales, constitue le fil conducteur de notre utilisation de ce terme. Dans tous les cas, donc, le terme « populaire » engage la population dans son ensemble ou encore un rapport à celle-ci, que ce rapport soit conditionné par la culture traditionnelle (en opposition à la culture moderne) ou, plus prosaïquement, par la culture de masse et de consommation de nos sociétés contemporaines.

Ainsi se dessinent les lignes de force de la fête nationale du Québec, soit son double caractère de rituel politique et de fête populaire, un lieu de définition du groupe mais aussi un lieu de critique, de contestation, voire de subversion (parfois violente) des symboles et de la teneur du discours officiel. Au-delà de ses seules manifestations les plus entendues, la Saint-

---

<sup>3</sup> Notons que ces deux versants de la culture traditionnelle, s'ils ont jamais été véritablement opposés, ne connaîtront de séparation véritable, voire d'antagonisme, qu'au moment de l'avènement de la culture moderne au sein des sociétés occidentales, comme le démontre Fernand Dumont dans *Le lieu de l'homme*, Montréal, Éditions HMH, 1968, 233p. En ce sens, la culture populaire propre aux sociétés agraires traditionnelles ou pré-modernes disparaît à mesure que progresse l'urbanisation des populations aux XIXe et XXe siècles.

Jean-Baptiste représente donc, pour nous, une porte d'entrée privilégiée pour l'étude des représentations collectives de la nation québécoise et de leur adéquation souvent problématique à la *société québécoise* dans son ensemble, un baromètre permettant de prendre le pouls d'une communauté dans un contexte politique parfois effervescent, voire tendu.

À cet égard, notons que la Saint-Jean-Baptiste concorde, année après année, avec la fin des sessions parlementaires fédérale et provinciale, ce qui la situe souvent au cœur de débats entourant différents projets de lois, sans compter les années où elle est carrément doublée d'élections (comme en 1960 et 1968). Plus encore, la Saint-Jean-Baptiste précède d'une semaine la *fête du Canada* (1<sup>er</sup> juillet), nommée telle en 1982 alors qu'elle arborait auparavant, depuis son instauration en 1879, le nom de *Dominion Day*<sup>4</sup>. S'instaure donc aussi, année après année, une dynamique concurrentielle entre les deux fêtes, leur espace référentiel ainsi que leur portée politique réciproque<sup>5</sup>. Nous posons donc l'hypothèse que la Saint-Jean-Baptiste constitue un jalon important du calendrier politique québécois, un moment où l'espace public se mobilise explicitement autour de la question nationale, alors que la proximité temporelle avec la fête du Canada instaure une « tension festive » qui n'est certes pas sans rappeler les tensions et ambiguïtés identitaires et politiques animant le Québec.

Nous avons divisé notre étude en deux parties, chacune comportant trois chapitres. La première partie présente les prolégomènes de notre étude, soit le cadre conceptuel et méthodologique (chapitre 1), le cadre historique de l'évolution de la Saint-Jean-Baptiste au Québec et son historiographie afférente (chapitre 2), ainsi qu'un survol de l'historiographie en lien avec le Québec de l'après-guerre, notamment en regard de la question nationale (chapitre 3). De son côté, la seconde partie recouvre les chapitres analytiques, le premier traitant de la Saint-Jean-Baptiste durant les années 1960 (chapitre 4), le second, de la Saint-Jean-Baptiste durant les années 1970 (chapitre 5), alors que le troisième chapitre conclut

---

<sup>4</sup> Ce changement de dénomination n'est pas innocent, puisqu'il marque une distanciation de la filiation impériale britannique au moment où le Canada rapatrie sa constitution et refonde son identité politique à l'aune de la Charte des droits et libertés. Cette réorientation du référent identitaire canadien ne se fit d'ailleurs pas sans heurts, plusieurs reprochant au gouvernement de saborder les racines britanniques du pays dans le seul but de faire plaisir aux Québécois.

<sup>5</sup> La récupération de ces deux fêtes et de leur portée identitaire par les acteurs des différentes scènes politiques est à cet égard très révélatrice des tensions et enjeux les entourant.

notre étude avec le portrait de la Saint-Jean-Baptiste durant les années 1980, incluant la célébration de 1990 (chapitre 6). Chacun de ces chapitres présente un portrait de célébrations de la Saint-Jean-Baptiste particulièrement significatives, au travers desquelles nous ferons ressortir les principales dynamiques de la période étudiée, et qui sont liées entre elles par des intermèdes proposant un rapide portrait des célébrations ne faisant pas l'objet d'une synthèse exhaustive. À travers ce travail, nous nous attacherons ainsi à resituer la production symbolique et discursive entourant la fête par rapport au contexte politique plus large, fut-il constitutionnel ou encore relevant des idées et/ou de la culture politique(s) de l'époque, afin de brosser le portrait le plus large possible de la portée symbolique de la Saint-Jean-Baptiste.

## PREMIÈRE PARTIE

### PROLÉGOMÈNES



## CHAPITRE I

### JALONS CONCEPTUELS ET MÉTHODOLOGIQUES

Ce premier chapitre s'attachera à définir les principaux concepts qui orienteront notre appréhension de la Saint-Jean-Baptiste, ainsi que l'approche méthodologique qui sera la nôtre. Nous procéderons à un tour d'horizon des concepts de fête, de rituel, de modernité politique, de nation, de nationalisme, d'espace public et de forme de l'État. Sans nous lancer dans une étude exhaustive de la littérature entourant ces notions, nous les éclairerons cependant de l'apport de travaux majeurs qui définissent notre approche. Plus qu'un simple inventaire, ce tour d'horizon nous permettra d'articuler ces différents concepts en un cadre d'appréhension de la fête de la Saint-Jean-Baptiste qui en restitue toute la complexité. La seconde section de ce chapitre définira ensuite le cadre général de notre propre étude, tant au niveau de ses objets que de la façon dont nous entendons les aborder. Seront à ce moment définis les différents corpus de sources utilisés, leur teneur ainsi que leurs limites intrinsèques. Nous tenterons alors d'établir en quoi notre étude se distingue de la littérature existante, tant dans son spectre d'analyse que par rapport à l'angle d'approche utilisé, voire même en regard du caractère inédit de plusieurs des corpus utilisés.

#### 1.1 Jalons conceptuels

Dans un premier temps, il est indéniable que le concept de fête forme la base de notre cadre analytique, aussi nous attacherons nous à le définir plus précisément. L'une des premières véritables théorisations de la fête revient au sociologue Émile Durkheim qui, dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*<sup>6</sup> – qui demeure encore aujourd'hui un classique de la sociologie – proposa une lecture du phénomène comme relevant d'un moment d'effervescence sociale suscitant l'adhésion à une représentation partagée du monde.

---

<sup>6</sup> Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, Presses universitaires de France, 1968 (5<sup>e</sup> édition), 647p.

Durkheim y perçoit, dans son étude de diverses coutumes et fêtes chez les Arunta d'Australie, non seulement un élément effervescent, mais plus profondément encore un moment de refondation symbolique du temps et de l'identité collective, un espace où s'estompent, voire s'inversent, les démarcations habituelles entre profane et sacré.

C'est pourquoi l'idée même d'une cérémonie religieuse de quelque importance éveille naturellement l'idée de fête. Inversement, toute fête, alors même qu'elle est purement laïque par ses origines, a certains caractères de la cérémonie religieuse, car, dans tous les cas, elle a pour effet de rapprocher les individus, de mettre en mouvement les masses et de susciter ainsi un état d'effervescence, parfois même de délire, qui n'est pas sans parenté avec l'état religieux. L'homme est transporté hors de lui, distrait de ses occupations et de ses préoccupations ordinaires. Aussi observe-t-on de part et d'autre les mêmes manifestations : cris, chants, musique, mouvements violents, danses, recherche d'excitants qui remontent le niveau vital, etc. On a souvent remarqué que les fêtes populaires entraînent aux excès, font perdre de vue la limite qui sépare le licite et l'illicite; il est également des cérémonies religieuses qui déterminent comme un besoin de violer les règles ordinairement les plus respectées.<sup>7</sup>

Durkheim posa ainsi les jalons de ce qui allait devenir, chez plusieurs sociologues et anthropologues lui ayant succédé, l'idéal type de la fête, soit un moment hors-temps, exutoire et régénérateur, marqué par la dépense et l'excès, populaire et exubérant<sup>8</sup>. Plus encore, la fête est liée au mythe, souvent fondateur, qu'elle actualise, en plus de comporter également un aspect de retour au temps originel, au chaos primitif, ce qui lui confère une puissance de renouvellement, de régénération<sup>9</sup>. Ce rapport au mythe fondateur fut d'abord énoncé par Freud, dans *Totem et tabou*, puis fut repris chez plusieurs auteurs, comme Georges Dumézil et Mircea Eliade, qui adoptèrent une approche phénoménologique de la fête et du mythe, le plus souvent dans le cadre de l'Antiquité<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 364-365.

<sup>8</sup> Voir par exemple les travaux de Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1976 (3<sup>e</sup> édition), 254p.; Agnès Villadary, *Fête et vie quotidienne*, Paris, Éditions Ouvrières, 1968, 239p.; Jean-Jacques Wunenburger, *La fête, le jeu et le sacré*, Paris, Éditions Universitaires, 1977, 316p. Sur la notion de dépense, et inspiré des rites des nations autochtones d'Amérique, de même que de la recherche de rupture de l'ordonnance quotidienne chère au surréalisme, voir Georges Bataille, *La part maudite; précédé de La notion de dépense*, Paris, Éditions de Minuit, 1980 (1967), 231p., lui-même ayant été également très influencé par l'article canonique de Marcel Mauss, « Essai sur le don », *L'Année sociologique*, 1923-1924, p. 30-186, repris dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1950.

<sup>9</sup> Edmund Leach, « Symbolic representation of time », dans *Rethinking Anthropology*, Londres, Athlone Press, 1966, 143p., et Victor Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors*, Ithaca, Cornell University Press, 1975, p. 38-39, 78-79, cités dans François-André Isambert, *Le sens du sacré : fête et religion populaire*, Paris, Éditions de Minuit, 1982, p. 127-129.

<sup>10</sup> Voir, entre autres : Sigmund Freud, *Totem et tabou*, trad. en français par S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1924, p. 194, repris dans Roger Caillois, *op. cit.*, p. 29; Gerard Van der Leeuw, *La*

Or, comme le fait remarquer François-André Isambert dans son étude des plus complète et nuancée de la fête et de son rapport au sacré, il n'est absolument pas certain qu'une fête ait besoin d'un quelconque rapport au sacré pour se déployer, ni non plus d'un au-delà mythique<sup>11</sup>. S'il ne s'avère pas exclu qu'une fête puisse effectivement comporter de telles caractéristiques, dire qu'elles en sont constitutives serait adopter une vision trop formaliste, sinon fonctionnaliste, du phénomène.

Au contraire, la fête apparaît plutôt être le produit de dynamiques hétérogènes qui se synthétisent de plusieurs façons et sous plusieurs visages. Elle oscille entre les pôles opposés du chaos et de l'ordonnance rituelle, entre sacré et profane, entre religion populaire et liturgie. Si la fête comporte effectivement un aspect – ou a tout le moins une potentialité – de subversion, c'est souvent pour réaffirmer l'ordre social existant, bien que l'émeute ne soit pas impossible<sup>12</sup>. En clair, la fête s'avère être un espace ouvert aux appropriations rivales et concurrentes, ce qui en fait un objet d'analyse comportant plusieurs strates de sens. Cette vision plurielle de la fête ne doit cependant pas décourager d'en tisser les traits caractéristiques. Comme l'indique Isambert,

La fête est d'abord évidemment – car on ne peut manquer de faire état de ce trait – un acte collectif. Elle s'entoure de représentations, d'images matérielles ou mentales, mais celles-ci font figure d'accompagnement de l'élément actif. On en dira autant des divers objets matériels, décors, nourriture, etc., qui servent à l'action de la fête. En second lieu, elle est, sinon totale, du moins complexe, mettant en jeu plusieurs registres de la vie sociale. En cela, la notion de fête déborde la notion de rite et même de cérémonie, séquence de rites. Enfin, cette action est symbolique, en ce sens qu'elle évoque un être, un événement, une collectivité. (...) En célébrant un objet, le groupe en arrive à se célébrer lui-même. Le cas le plus clair est ici celui des fêtes patronales : la fête du

---

*religion dans son essence et ses manifestations*, trad. en français par Jacques Marty, Paris, Payot, 1970 (1948), 693p.; Georges Dumézil, « Temps et mythes », *Recherches sociologiques*, vol. V, 1935-1936, p. 235-251; Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour, archétypes et représentations*, Paris, Gallimard, 1989, 182p.; Marcel Detienne, *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1992, 252p.

<sup>11</sup> François-André Isambert, *op. cit.*, p. 131.

<sup>12</sup> Ce sera effectivement le cas lors des célébrations de la Saint-Jean-Baptiste de 1968, voire même de 1969. Au sujet de l'inversion de l'ordre social, de la révolte ou encore de la violence, voir, entre autres exemples : Yves-Marie Bercé, *Fête et révolte : des mentalités populaires du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Hachette, 1976, 253p.; René Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Hachette, 1998 (1<sup>ère</sup> éd. 1972), 486p.; Barbara A. Babcock, dir., *The Reversible World. Symbolic Inversion in Art and Society*, Ithaca et London, Cornell University Press, 1978, 302p.; M. J. Poirier, « Sens et fonction de la fête », dans *Le carnaval, la fête et la communication : actes des Rencontres internationales de Nice, 8 au 10 mars 1984*, Nice, Serre, 1985, 552p.; Göran Aijmer et Jon Abbink, dir., *Meanings of Violence : A Cross Cultural Perspective*, New York, Berg, 2000, 220p.

saint patron est dite en même temps fête de celui dont il est le patron, qu'il soit individu, ville ou corporation. La réflexivité s'étend à la fête elle-même.<sup>13</sup>

Cette dernière remarque rejoint donc directement notre propre démarche et éclairera d'ailleurs la genèse de la Saint-Jean-Baptiste en tant que fête nationale au Québec. Dans le cas précis qui nous occupe, le caractère de fête nationale de la Saint-Jean la rattache indéniablement, du moins en partie, à la notion de rituel, et plus particulièrement de rituel politique.

Le pôle majeur de développement de l'étude des rituels fut sans conteste l'anthropologie, l'étude des rites de passage d'Arnold van Gennep en posant les jalons dès le début du XX<sup>e</sup> siècle<sup>14</sup>. L'anthropologie symboliste, qui se développa dans le sillon du structuralisme, se pencha plus précisément sur le politique comme champ d'étude à partir des années 1960, notamment à travers l'étude de sociétés dites traditionnelles d'Afrique et d'Asie<sup>15</sup>. Nous devons ainsi à Victor Turner l'une des premières, et sans doute l'une des plus influentes, théorisations du rituel. Turner dégagait une appréhension du rituel qui allait laisser une marque indélébile dans l'étude de ce phénomène et qui consista à le définir comme un moment de communautarisation (*communitas*) marqué par un état de liminalité (*liminality*, ou passage) au sein des membres d'un groupe donné. Ceux-ci se fonderaient alors dans une expérience commune et totalisante, parfois marquée par l'inversion des règles sociales, sinon par une représentation idéale du groupe mais aussi de l'ordre social (ou politique) constituant ce même groupe<sup>16</sup>.

Avec Turner, Clifford Geertz fut sans doute l'anthropologue ayant eu le plus d'influence sur l'étude du politique et du rituel. Geertz développa ainsi une approche

<sup>13</sup> François-André Isambert, *op. cit.*, p. 160, 163. Notons que cette réflexivité n'est pas automatique, le passage cité ne l'affirmant si directement que pour le cas du saint patron. Toute célébration n'est pas une autocélébration, loin s'en faut (p. 163).

<sup>14</sup> Arnold van Gennep, *Les rites de passage: étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement des fiancailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.*, Paris, Picard, 1981 (1909), 288p.

<sup>15</sup> Voir, entre autres exemples: Edmund Leach, *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*, London, G. Bell, 1964, 324p.; Georges Balandier, *Anthropologie politique*, Paris, Quadrige, PUF, 1967, 244p.; Clifford Geertz, *Negara: The Theatre-State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton, Princeton University Press, 1980, 294p.

<sup>16</sup> Cf. Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Antistructure*, New York, Aldine de Gruyter, 1995 (1969), chapitre 3 intitulé "Liminality and Communitas", p. 94-130. Il s'agit des pôles de structure et d'anti-structure définis par l'auteur.

insistant sur la charge symbolique des manifestations du pouvoir, voyant dans les codes culturels mobilisés par celles-ci un texte à déchiffrer afin de pouvoir interpréter la trame profonde d'une culture donnée<sup>17</sup>. Néanmoins, pour profondes et nuancées que puissent être les études de Geertz, voire d'autres anthropologues comme Turner, il est permis de s'interroger sur le formalisme de cette notion de rituel, sur son pouvoir réel d'intégration sociale, de même que sur la permanence, l'homogénéité et l'omniprésence de cette « culture » sensée être partagée par tous les membres d'une société, un peu comme un ethos inconscient. Si cette portée du rituel est envisageable au sein des sociétés tribales et traditionnelles qu'étudient en général les anthropologues, les sociétés modernes offrent un tout autre contexte qui commande une analyse plus complexe de la réception et de l'efficace du rituel<sup>18</sup>.

En ce qui nous concerne, notre perspective historique nous pousse à remettre quelque peu en cause l'efficacité politique des rituels et, plus particulièrement, de la Saint-Jean-Baptiste, qui comporte quant à elle plusieurs aspects relevant davantage de la fête populaire et qui viennent amenuiser cette fonction intégrative. Aussi prendrons-nous une certaine distance d'avec certaines analyses anthropologiques portant, du moins en partie, sur les rituels politiques contemporains et présentant par ailleurs un grand intérêt. Ainsi, l'ouvrage de David Kertzer *Ritual, Politics and Power*<sup>19</sup>, pour intéressant que puisse être le panorama qu'il propose, nous apparaît adopter une posture prenant pour acquise la portée effective des rituels décrits, ce qui, sans être faux, nécessiterait selon nous une mise en contexte socioculturelle plus large qui, certainement, viendrait en nuancer l'analyse. De même, si l'ouvrage de Claude Rivière sur les liturgies politiques nous apparaît moins formel au plan conceptuel et analytique, détaillant davantage l'ancrage social et idéologique ainsi que les dynamiques parfois contradictoires du moment rituel, il reste que le caractère particulier de

---

<sup>17</sup> Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York, Basic Books, 1973, 470p. Voir notamment son concept de *thick description*.

<sup>18</sup> Reconnaisant que la *liminality* présente dans les rituels traditionnels ne pouvait être du même ordre dans les sociétés modernes, Turner développa d'ailleurs le concept de *liminoid* pour évoquer le moment de « passage » de différents rites des sociétés modernes. Cf. Richard Schechner, « Victor Turner's Last Adventure », dans Victor Turner, *The Anthropology of Performance*, New York, PAJ Publications, 1987, 185p.

<sup>19</sup> David Kertzer, *Ritual, Politics and Power*, New Haven, London, Yale University Press, 1988, 235p.

notre objet d'étude, la Saint-Jean-Baptiste, nous interdit de nous appuyer complètement sur une analyse trop ancrée dans la logique interne du rite<sup>20</sup>.

Malgré ces considérations, la réflexion que propose Don Handelman dans *Models and Mirrors* nous apparaît à la fois intéressante et utile pour notre propre démarche<sup>21</sup>. Rejetant la notion de rituel qu'il perçoit comme surannée et dont les dynamiques et l'efficace sont souvent pris pour acquis et mal définis, il préfère parler d'événements publics et se pencher sur leurs structures internes. Ceux-ci sont divisés en trois groupes en fonction de la dynamique qu'ils entretiennent avec l'ordre social, à savoir les événements qui le *modèlent*, ceux qui le *présentent* et ceux qui le *représentent*. Alors que les événements qui modèlent se retrouvent, principalement, dans les sociétés dites traditionnelles (notamment les rites de passage), les événements qui représentent se retrouvent à cheval entre les sociétés traditionnelles et modernes, utilisant parfois le mode de l'inversion pour abaisser mais aussi conforter l'ordre social ou politique, sans que ne soit absente une potentialité de subversion de l'ordre établi (qu'on pense aux carnavals de la Renaissance). De leur côté, les événements qui présentent relèvent davantage des sociétés modernes et bureaucratiques, bien qu'on en trouve les racines dans les rites de pouvoirs des États absolutistes. Dans ce cas, le pouvoir présente sa lecture de l'ordre social et du groupe, le peuple ne faisant que recevoir (souvent passivement) le message et les symboles officiels. Il est à noter que, si ces types d'événements sont associés majoritairement à certains types de sociétés, ils peuvent cependant tous se retrouver à l'époque contemporaine et parfois même de façon enchevêtrée<sup>22</sup>.

Dans le cas particulier de la Saint-Jean-Baptiste, nous retiendrons que les dynamiques de présentation et de représentation se recouperont parfois, particulièrement lors d'épisodes de contestation. Il nous importera cependant d'inscrire cette analyse des dynamiques internes de la Saint-Jean-Baptiste dans le cadre plus large d'une culture politique que l'historien Jean-François Sirinelli définit comme étant

l'ensemble des représentations qui soude un groupe humain sur le plan politique, c'est-à-dire une vision du monde partagée, une commune lecture du passé, une projection dans l'avenir vécue ensemble (...) Car cet ensemble de représentations ne débouche pas seulement, dans le combat

<sup>20</sup> Claude Rivière, *Les liturgies politiques*, Paris, Presses universitaires de France, 1988, 253p.

<sup>21</sup> Don Handelman, *Models and Mirrors: Towards an Anthropology of Public Events*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1997 (1990), 301p.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 60-63.

politique au quotidien, sur l'aspiration à telle ou telle forme de régime politique et d'organisation socioéconomique, il est constitué également de normes, de croyances et de valeurs partagées.<sup>23</sup>

Voilà pourquoi, sans discréditer l'analyse formelle de la fête, que nous nous proposons d'ailleurs d'intégrer à notre projet, il nous importera de replacer les dynamiques de celle-ci au sein d'une appréhension du politique qui comprenne, au-delà de son aspect symbolique, les institutions, pratiques et idées l'animant. Pour ce faire, un premier pas consiste donc à définir, même de façon très synthétique, les lignes de force du champ politique moderne.

L'avènement de la modernité politique, dont il ne s'agit pas ici de tracer la généalogie ni non plus de la définir exhaustivement, se caractérise par plusieurs processus concomitants, dont l'émergence d'un espace public, l'instauration d'institutions représentatives et, plus que tout, l'émergence de l'idée de souveraineté populaire. Elle prit plusieurs visages selon les contextes particuliers des différents peuples, mais se cristallisa bientôt autour de deux vecteurs qui allaient marquer durablement et profondément son visage, à savoir le libéralisme et le nationalisme<sup>24</sup>. Chacun de ces vecteurs peut d'ailleurs être qualifié d'idéologie, au sens où celles-ci sont considérées comme des pratiques sociales orientant l'agir collectif d'une société donnée<sup>25</sup>.

Plus profondément encore, le libéralisme et le nationalisme puisent chacun leur essence dans la conception renouvelée du sujet qu'amène la modernité et que décrit avec grande finesse Charles Taylor dans *Les sources du moi*<sup>26</sup>. Opérant une généalogie du rapport moderne au monde, Taylor décrit l'émergence de la souveraineté individuelle exprimée par le rationalisme des Lumières (dont découle l'idée des droits de l'Homme) et une intériorité trouvant sa voix dans le Romantisme du XIXe siècle (dont découle l'idée de peuple, *Volk*, ou nation), ces courants convergeant pour laisser place à un sujet dont l'intériorité le rend irréductiblement *original*, mais dont le rapport à l'ensemble de la société se doit maintenant

---

<sup>23</sup> Jean-François Sirinelli, «De la demeure à l'agora. Pour une histoire culturelle du politique », *Axes et méthodes de l'histoire politique*, sous la direction de Serge Bernstein et Pierre Milza, Paris, Presses universitaires de France, 1998, p. 391.

<sup>24</sup> Cf. Jean-François Lessard, *La question du politique dans la modernité. Comprendre le malaise contemporain*, Montréal, Liber, 2008, particulièrement le chapitre 2, « modernité, politique et démocratie », p. 53-89.

<sup>25</sup> Fernand Dumont, *Les idéologies*, Paris, Presses Universitaires de France, 1974, p. 73-74.

<sup>26</sup> Charles Taylor, *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, trad. de l'anglais par Charlotte Melançon, Montréal, Boréal, 1998 (1<sup>ère</sup> éd. 1989), 712p.



d'être construit (rationnellement), à défaut d'être prescrit comme dans une société traditionnelle. C'est cette séparation entre l'individu et le collectif – qui permet le développement des sphères privée et publique – que l'État moderne allait assurer par une régulation sociale garantissant leur séparation, le libéralisme se posant alors comme vecteur principal de l'émancipation de l'individu, la nation (et aussi le nationalisme) opérant la même fonction en regard de la dimension collective du vivre-ensemble.

La nation constitua ainsi, en des modalités différentes selon les contextes, le catalyseur par excellence autour duquel les démocraties libérales se construisirent au XIX<sup>e</sup> siècle. Les constructions nationales s'alimentèrent alors de l'histoire pour justifier leur constitution et leur déploiement comme lieu de synthèse de traits collectifs tels la langue, la culture, ainsi que le sens d'une histoire et même d'un avenir partagés, procédant de la sorte à la construction de véritables communautés imaginées<sup>27</sup>. Comme le note le sociologue Jacques Beauchemin,

La nation constitue en ce sens une réalisation historique du sujet politique, puisque réside en elle le principe de légitimation du pouvoir et que, de manière plus générale, c'est en son nom que sont discutées les orientations normatives de la société. (...) Ce type de discours pose la communauté nationale comme sujet politique, dans la mesure où s'y trouvent politisés un sentiment d'appartenance, un parcours historique particulier et un ensemble de traits culturels. (...) En cela, les transformations qu'on pourra repérer dans le travail de production de la communauté nationale, tel que l'élaborent les discours voués à la représenter, expriment les modalités de composition et de recomposition du sujet politique.<sup>28</sup>

Nous nommerons ainsi nationalité ce vecteur d'identité collective qu'est la nation, soit l'ensemble des traits culturels la constituant, en plus des conditions objectives (notamment le cadre politique) de son développement. D'une certaine façon, la nationalité se compose de deux rapports à la nation, un premier relevant d'un sentiment de traits culturels partagés (histoire, langue, etc.) et se basant de fait sur une certaine réalité sociologique, et un second rapport relevant davantage de la construction idéelle, d'une représentation de l'entité collective définie par des élites politiques, intellectuelles, religieuses ou autres.

<sup>27</sup> Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1983, 160p.

<sup>28</sup> Jacques Beauchemin, *L'histoire en trop: la mauvaise conscience des souverainistes québécois*, Montréal, VLB, 2002, p. 86. Cette définition, bien entendu, est générale et ne s'applique peut-être pas complètement au cas du Québec, la nation canadienne-française ayant été, nous le verrons au chapitre deux, essentiellement définie d'après des traits ethnico-culturels assez apolitiques.



Dans le cas particulier du Québec, il s'avère indéniable que les traits constitutifs de l'identité des francophones permettent de définir assez clairement tant un groupe que son expérience historique particulière. De fait, l'évolution principale des différentes conceptions de la nationalité des francophones du territoire s'est principalement faite au niveau de la définition du groupe par les élites, du moins jusqu'à une période assez récente.

Ainsi la nation canadienne fut-elle pensée, par les militants patriotes, comme étant essentiellement politique et même républicaine, d'où le peu d'accent mis sur les traits culturels particuliers de la population. Comme le note ainsi Fernand Dumont,

La représentation de la société élaborée par cette bourgeoisie comporte une autre conséquence. En définissant le peuple d'une manière essentiellement politique, comment rendre compte de son héritage culturel? Les Canadiens sont devenus des citoyens; on leur répète sans cesse. Des citoyens britanniques, oui. Des Anglais aussi, en un sens? En fait, la question n'est pas sans rapport avec les plaidoyers antérieurs pour la survivance, qui se devaient d'insister sur la qualité de sujets britanniques et les privilèges qui s'en suivent. En y ajoutant la qualité de citoyen, la Constitution de 1791 renforce l'argumentation. Au prix cependant de la réduction du caractère proprement national des Canadiens.<sup>29</sup>

Au sortir de la défaite patriote, ce caractère national des Canadiens s'affirmera au travers de l'émergence de la nationalité canadienne-française : formée principalement des traditions françaises et de la foi catholique, la nation canadienne-française recouvrait maintenant, dans le discours des élites (politiques et encore davantage religieuses), l'ensemble des francophones se fondant dans l'espace politique britannique nord-américain. Comme l'illustre Fernand Dumont, reprenant les thèmes développés par Mgr Laflèche dans une série d'articles publiés par le *Journal de Trois-Rivières*:

Ce qui modèle une nation, c'est « la langue maternelle, la foi des ancêtres, les moeurs, les coutumes et les usages formés dans la famille ». Il y a donc une nation canadienne-française: « Nous sommes un million d'âmes parlant la même langue, professant la même foi, ayant des coutumes, des usages, des lois et des institutions à nous en propre. » La vallée du Saint-Laurent est le pays de cette nation. De l'État comme élément de nation, il n'est point question. (...) Si la nation est avant tout un héritage de coutumes, c'est moins un projet qui peut lui convenir qu'un idéal de conservation, de survivance.<sup>30</sup>

Définie en ces termes, la nation canadienne-française reposait donc sur une vision que d'aucuns qualifieront plus tard « d'ethnique » et bien que des travaux récents aient permis de pluraliser la lecture classique de cette période s'échelonnant d'environ 1840 à

<sup>29</sup> Fernand Dumont, *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal, 1993, p. 147-148.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 228

1960, démontrant tant la diversité des conceptions de la nation canadienne-française<sup>31</sup> que l'importance souvent occultée de traits américains (au sens continental) comme également constitutifs de la culture et de l'identité des francophones, elle-même une « société nouvelle » issue de la première vague de colonisation européenne<sup>32</sup>.

Néanmoins, tant le caractère religieux qu'apolitique de la nation canadienne-française se verront contestés dans les années 1960 au Québec, le référent national se définissant de plus en plus sur une base territoriale et sécularisée, et s'articulant principalement autour de la langue française. Or, si ces traits recouvrent effectivement l'identité des Franco-Québécois, ils permettent également une ouverture et une intégration à la diversité ouvrant la voie à une pluralisation de l'acception de la nation, civique pour les uns<sup>33</sup> ou culturelle pour les autres<sup>34</sup>, voire même multiculturelle chez certains penseurs fédéralistes<sup>35</sup>.

De fait, l'évolution de la scène politique, notamment suite aux déclarations fracassantes de Jacques Parizeau le soir du référendum de 1995, allait mener les cercles nationalistes à définir la nation québécoise en termes presque exclusivement civiques, au point de la « désubstantialiser » aux yeux de certains<sup>36</sup>. Ce mouvement suscita d'ailleurs, au

<sup>31</sup> Voir notamment Gérard Bouchard, *La pensée impuissante. Échecs et mythes nationaux canadiens-français (1850-1960)*, Montréal, Boréal, 2004, 319p. et Gilles Gagné, dir., *Le Canada français : son temps, sa nature, son héritage*, Montréal, Éditions Nota bene, 2006, 321p.

<sup>32</sup> Voir notamment Yvan Lamonde et Gérard Bouchard, *Québécois et Américains : la culture québécoise aux XIXe et XXe siècles*, Montréal, Fides, 1995, 418p. ainsi que la *Genèse des nations et cultures du Nouveau-Monde : essai d'histoire comparée* de Gérard Bouchard (Montréal, Boréal, 2000, 503p.), une synthèse fort intéressante dont on peut par contre critiquer quelque peu la vision quasi-téléologique qu'elle porte du devenir de ces nations du Nouveau-Monde et du Québec en particulier comme devant se défaire de l'ancienne tutelle coloniale et accéder à l'indépendance (Québec et Puerto Rico étant les deux seuls États à ne pas l'avoir fait).

<sup>33</sup> Deux des principaux tenants d'une définition purement civique de la nation québécoise sont le politologue Jean-Pierre Derriennic (*Nationalisme et démocratie : réflexion sur les illusions des indépendantistes québécois*, Montréal, Boréal, 1995, 144p.) et l'anthropologue Claude Bariteau (*Pour sortir de l'impasse référendaire*, Montréal, Les Intouchables, 2005, 232p.).

<sup>34</sup> On doit à Fernand Dumont le concept de nation culturelle, qui l'a principalement exposé dans *Raisons communes*, Montréal, Boréal, 1997, 260p.

<sup>35</sup> Notamment Charles Taylor, qui propose d'ailleurs une des lectures les plus nuancées et intelligentes du concept qu'il nous ait été donné de lire dans *Rapprocher les solitudes : écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1992, 233p. Voir également, pour une analyse plus conceptuelle, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, trad. de l'anglais par Denis-Armand Canal, Paris, Flammarion, 1994 (1<sup>ère</sup> éd. 1992), 144p.

<sup>36</sup> Il s'agit notamment du credo défendu avec force sur plusieurs tribunes par Mathieu Bock-Côté et dont il fait l'illustration dans *La dénationalisation tranquille : mémoire, identité et multiculturalisme dans le Québec post-référendaire*, Montréal, Boréal, 2007, 211p. Si le constat est certes intéressant et rejoint par ailleurs les conclusions de Jacques Beauchemin dans *L'histoire en trop*,

tourrant des années 2000, une intense réflexion sur les fondements et les multiples visages de la nation, plusieurs chercheurs tentant de la refonder en tant que sujet politique global et porteur d'un vecteur culturel et même historique qui n'en permette pas moins l'ouverture à la diversité de la société contemporaine<sup>37</sup>.

Au total, la nationalité se distingue donc du nationalisme, qui est articulation d'une certaine lecture de la nationalité dans un projet d'émancipation politique fondé sur un certain sentiment d'aliénation, sinon une soif de reconnaissance. Dans son *Bilan du nationalisme au Québec*, Louis Balthazar définit ainsi le nationalisme comme

Un mouvement qui consiste à accorder une priorité à l'appartenance nationale et à lutter pour une meilleure reconnaissance de la nation à laquelle on appartient. (...) « Lutter pour une meilleure reconnaissance », cela suppose une certaine forme d'aliénation, c'est-à-dire que la nation ne possède pas le statut qui devrait être le sien. (...) La reconnaissance souhaitée pour la nation peut varier beaucoup. Elle peut signifier la souveraineté politique totale, elle peut aussi s'exprimer en termes d'autonomie limitée ou même de simple identité culturelle<sup>38</sup>.

Le politologue définit ainsi quatre grandes typologies du nationalisme (au Québec comme ailleurs), lesquelles ne sont pas nécessairement successives mais consistent plutôt en des axes se recoupant de différentes façons selon les époques et les contextes, soit les nationalismes modernes, traditionnels, étatiques et autonomistes. Dans un premier temps, le nationalisme moderne se distingue de l'organisation sociale « traditionnelle » héritée du régime féodal au sein duquel l'ordre social et politique était perçu comme transcendant et relevant de l'ordre cosmique (divin). Dans ce contexte, la nation, portée essentiellement par la bourgeoisie, sert de moteur et de vecteur à la souveraineté populaire et au gouvernement représentatif, l'entité collective se posant alors comme principe justificateur d'un pouvoir politique conçu à l'aune du rationalisme et du libéralisme hérités des Lumières, comme ce fut par exemple le cas lors de la Révolution française. En bref, il s'agit de l'acceptation classique de ce qu'on entend généralement par nationalisme<sup>39</sup>.

---

il demeure que l'argumentaire de Bock-Côté est, à notre sens, marqué d'une faconde et de débordements conservateurs qui en restreignent la justesse de l'analyse.

<sup>37</sup> Mentionnons les travaux du sociologue Jacques Beauchemin, dont nous avons déjà parlé, et aussi du philosophe Michel Seymour, *La nation en question*, Montréal, L'Hexagone, 1999, 206p., de même que l'ouvrage collectif dirigé par Michel Venne, *Penser la nation québécoise*, Montréal, Éditions Québec Amérique, 2000, 309p., qui offre un panorama intéressant des différentes conceptions de la nation québécoise.

<sup>38</sup> Louis Balthazar, *Bilan du nationalisme au Québec*, Montréal, L'Hexagone, 1986, p. 19.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 25-27.

Vient ensuite le nationalisme dit « traditionnel », ce qui peut sembler à première vue quelque peu paradoxal, sinon contradictoire. Ce type de nationalisme se pose en fait à contrepied du premier, cherchant en quelque sorte à prolonger l'ordre (social et politique) de l'Ancien Régime dans le cadre politique moderne. Le nationalisme traditionnel trouva sa première expression en Allemagne au début d'un XIX<sup>e</sup> siècle fortement influencé par le Romantisme, soit dans un pays souffrant des contrecoups de l'invasion napoléonienne et d'un pouvoir politique fragmenté et en partie étranger. La nation, loin d'être entendue dans son acception libérale et sa personnification étatique comme dans le cas de la France jacobine, est alors plutôt perçue comme *Volk*, âme nationale incarnée par les traditions populaires d'une culture distincte mais également dépossédée, au moins en partie, du pouvoir politique. Cette forme de nationalisme, prônant la préservation de la nation et de ses traits particuliers, si elle excluait un véritable pouvoir politique, impliquait cependant certains cadres et une certaine organisation que l'Église vint parfois combler, comme ce fut notamment le cas au Canada français de 1840 à 1960 environ<sup>40</sup>.

Un troisième type de nationalisme est dit « étatique » et représente le modèle de l'État-Providence où l'ensemble des services sociaux, autrefois assurés par la famille, l'Église et les organismes caritatifs, sont maintenant pris en charge par l'État. De fait, la fonction de celui-ci n'est plus que politique, mais recouvre plutôt l'ensemble du champ social, créant de fait une appartenance, sinon une dépendance, plus forte de l'individu – et donc également de la nation – à l'État. Comme le fait remarquer Balthazar, « Quand sont disparues toutes les anciennes allégeances à la suite de la mobilisation sociale, seul l'État interventionniste peut devenir l'agent du rassemblement national qui prend le dessus. L'État répond aux aspirations nationales et légitime ses interventions au nom de ces mêmes aspirations.<sup>41</sup> » Cette forme de nationalisme fut donc particulièrement caractéristique du Québec de la Révolution tranquille et de l'idéal de social-démocratie qui nous en est parvenu, non sans avoir été profondément transformé.

Finalement, un quatrième et dernier type de nationalisme est dit « autonomiste » et réfère à un mouvement plus contemporain de réaction face à l'État technocratique, faisant appel à l'identité régionale ou nationale pour réagir face à un sentiment d'aliénation en regard

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 27-29.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 31-32.

d'un État centralisateur, voire « spoliateur ». Ainsi, sans être en rupture complète avec l'État central, ce type de nationalisme n'en demande pas moins une marge d'autonomie plus ou moins grande pour une population donnée, la plupart du temps au sein d'un cadre fédéral qu'on souhaite décentralisé<sup>42</sup>. Ce type de particularisme parfois ethnicisant aura d'ailleurs été particulièrement visible (et parfois sanglant) dans les années 1990 avec l'éclatement du bloc soviétique, sans compter les revendications régionalistes de petites nations d'Europe de l'Ouest telles la Catalogne, la Wallonie ou encore l'Écosse, et sans oublier non plus le Québec de l'après-référendum de 1995<sup>43</sup>.

S'organisant également autour du principe de souveraineté populaire, le champ politique moderne n'en chercha pas moins à cimenter la légitimité de son pouvoir et son ancrage social, notamment par l'instauration de rites de pouvoir. Or, ceux-ci ne pouvaient faire appel au même passé immémorial que les sociétés traditionnelles invoquaient pour justifier l'ordre social. Dans le contexte moderne, ces traditions qu'on tentait d'instaurer étaient bel et bien inventées, pour reprendre l'expression des historiens Eric Hobsbawm et Terence Ranger. Comme le mentionnent les deux auteurs,

“‘Invented traditions’ is taken to mean a set of practices, normally governed by overtly or tacitly accepted rules and of a ritual or symbolic nature, which automatically implies continuity with the past. (...) Yet it may be suggested that where they are invented, it is often not because old ways are no longer available or viable, but because they are deliberately not used or adapted. Thus, in consciously setting itself against tradition and for radical innovation, the nineteenth-century liberal ideology of social change systemically failed to provide for the social and authority ties taken for granted in earlier societies, and created voids which might have to be filled by invented practices. (...) And just because so much of what subjectively makes up the modern ‘nation’ consists of such constructs and is associated with appropriate and, in general, fairly recent symbols or suitably tailored discourse (such as ‘nation history’), the national phenomenon cannot be adequately investigated without careful attention to the ‘invention of tradition’.”<sup>44</sup>

De fait, l'instauration de rites de pouvoir au sein du champ politique moderne participa de la création de véritables « religions séculières ou civiles » qui contribuèrent au

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 32-34.

<sup>43</sup> Pour des études plus récentes du nationalisme québécois et présentant souvent une analyse comparée de ce dernier avec les nationalismes de Catalogne et d'Écosse, voire également de Belgique (Wallons), voir notamment Raphaël Canet, *Nationalisme et société au Québec*, Montréal, Athéna Éditions, 2003, 232p., Michael Keating, *Les défis du nationalisme moderne : Québec, Écosse, Catalogne*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1997, 296p. et Stéphane Paquin, *La revanche des petites nations : le Québec, l'Écosse et la Catalogne face à la mondialisation*, Montréal, VLB Éditeur, 2001, 219p.

<sup>44</sup> Eric Hobsbawm et Terence Ranger, dir., *The invention of traditions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 1, 8, 14.

transfert de la sacralité religieuse à la sphère politique, le rituel servant de vecteur de sacralisation et la nation d'entité collective réifiée<sup>45</sup>. Comme nous l'avons vu au sujet de la fête, la figure du saint patron, ou plus largement du héros, constitua un vecteur puissant d'identification et de définition nationale, cette dernière se fondant, en quelque sorte, sur la mythologie entourant celui-ci. De fait, la figure du saint patron participait ainsi d'un processus de légitimation, dans l'espace public, de la nation et, plus encore, de ses prétentions politiques. Celle-ci, utilisant la fête patronale pour se donner à voir par des manifestations publiques (d'abord le banquet puis, surtout, le défilé dans le cas de la Saint-Jean-Baptiste), affirme donc son existence dans une forme de théâtralité politique ayant justement comme fonction, au travers de la sacralisation de l'entité collective que représente la nation, d'asseoir l'autorité de cette dernière<sup>46</sup>.

Ainsi, il est intéressant de voir également émerger, à la même époque, le phénomène des parades, principalement dans le monde anglo-saxon. Susan Davis a montré comment les parades avaient été, pour différents groupes de la société civile américaine (notamment à Philadelphie), un moyen d'affirmer publiquement, dans les rues de la ville, leur importance et leur identité, voire même leurs revendications<sup>47</sup>. Alors que les parades américaines allaient principalement mettre en scène différents groupes articulés autour d'une classe sociale (voire professionnelle) commune ou encore de revendications particulières (abolitionnistes, grévistes), d'autres sociétés davantage polarisées autour du contexte national allaient utiliser la parade comme moyen d'affirmation nationaliste<sup>48</sup>. Plus largement, on voit alors apparaître

<sup>45</sup> Jean-Pierre Sironneau, *Sécularisation et religions politiques*, The Hague, Mouton, 1982, p. 205-218.

<sup>46</sup> Voir notamment Claude Rivière, *op. cit.*, p. 147 et Steven Lukes, « Political Ritual and Social Integration », *Sociology*, vol. 9, 1975, p. 289-308.

<sup>47</sup> Susan Davis, *Parades and Power: Street Theatre in Nineteenth-century Philadelphia*, Philadelphia, Temple University Press, 1986, p. 159. Sur les parades aux États-Unis aux XVIIIe et XIXe siècles, voir également Mary Ryan, « The American Parade », *The New Cultural History*, sous la direction de Lynn Hunt, Berkeley, University of California Press, 1989, 244p., et Simon P. Newman, *Parades and the Politics of the Street: Festive Culture in the Early American Republic*, Philadelphie, University of Philadelphia Press, 1997, 288p.

<sup>48</sup> Voir par exemple Dominic Bryan, *Orange Parades: the Politics of Ritual, Tradition and Control*, London/Sterling, Pluto Press, 2000, 212p., ainsi que T.G. Fraser, dir., *The Irish Parading Tradition: Following the Drum*, MacMillan Press, Londres et St. Martin's Press, New York, 2000, 209p. Dans le cas de la Saint-Jean-Baptiste, Allan Gordon en décrit l'émergence et l'évolution du défilé dans un contexte d'affirmation de l'identité et de la mémoire canadienne-française dans l'espace public de Montréal qui, à n'en pas douter, est le théâtre de nombreuses manifestations publiques auxquelles assiste la population. Cf. Alan Gordon, *Making Public Pasts: The Contested Terrain of*

de nombreuses associations, dont certaines caritatives, qui utilisent le défilé civique pour asseoir leur présence (et aussi leur légitimité) dans l'espace public de la ville<sup>49</sup>.

Cette utilisation politique (au sens large) de l'espace public physique urbain allait également être doublée de l'émergence d'une sphère publique d'ordre discursif, comme l'ont montré les travaux de Jürgen Habermas<sup>50</sup>. Nous n'entrerons pas ici dans une discussion de l'abondante littérature qu'ont suscité les travaux de cet important penseur<sup>51</sup>. Certes, le contexte d'émergence de la sphère publique tel qu'il le décrit pour le XIXe siècle disparaît rapidement avec l'émergence des médias de masse (quotidiens, radio, télévision et, aujourd'hui, Internet) et de la publicité, et ce dès la fin du XIXe siècle. De fait, si les médias de masse laissent en général peu de place à la discussion critique du pouvoir politique par les citoyens, il demeure que certains espaces laissent une marge d'expression au public (par exemple le courrier des lecteurs, même si une certaine censure – ou sélection – s'y applique), alors même que les médias alternatifs (par exemple les revues d'idées), notamment pour la période qui nous occupe, appellent à une appréhension large de la sphère publique et des registres de discours la constituant.

Finalement, la construction du champ politique moderne allait également s'accompagner, nous l'avons vu, d'une séparation des sphères privée et publique, dont la régulation serait assurée par l'État. La forme première de celle-ci fut donc l'État libéral classique (ou conservateur), qui reléguait notamment la gestion de l'éducation, de la santé et

---

*Montreal Public Memories, 1891-1930*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2001, 233p., et plus particulièrement le chapitre 8, intitulé « Public Memory on the Move: Festival and Parades », p. 145-165.

<sup>49</sup> Cf. Martin Petitclerc, « Nous protégeons l'infortune ». *Les origines populaires de l'économie sociale au Québec*, Montréal, VLB éditeur, 2007, 278p.

<sup>50</sup> Jürgen Habermas, « The Public Sphere : An Encyclopedia Article (1964) », trad. en français par Sara Lenox et Frank Lennox dans *New German Critique*, 3, automne 1974, p. 49-55, ainsi que Jürgen Habermas, *L'espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1988 (1962 pour l'édition originale allemande), 324p.

<sup>51</sup> Néanmoins, pour une discussion de l'intrication de l'émergence de l'espace public avec celle de la modernité, nous référons à Charles Taylor, « Modernity and the Rise of the Public Sphere », conférence donnée à Stanford University dans le cadre des *Tanner Lectures on Human Value*, 1992, disponible à l'adresse suivante, consultée le 14 mars 2010 : <http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/Taylor93.pdf>

des services sociaux à la sphère privée et aux acteurs l'animant, l'Église catholique étant alors prédominante dans le cas du Québec de l'époque<sup>52</sup>.

Cette forme de régulation allait survivre jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, où l'État-Providence, dont les principes avaient été élaborés pour pallier les contrecoups de la Grande Dépression des années 1930, allait débiter son implantation à la faveur du conflit. On le sait, l'implantation d'une régulation providentialiste allait être retardée, au Québec, jusqu'au tournant des années 1960, moment où la Révolution tranquille allait changer durablement le visage de la société québécoise et de ses institutions. Ce nouvel État-Providence se caractérisa ainsi, de façon très synthétique, par une politisation de questions sociales relevant autrefois de la sphère privée, impulsée par un idéal universaliste donnant comme mandat au politique de gérer les inégalités sociales<sup>53</sup>. C'est ainsi que l'époque de l'implantation des grandes réformes de la Révolution tranquille fut marquée par une intense effervescence sociale visant à l'émancipation des classes sociales les moins nanties<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> Jean-Marie Fecteau illustre ce type de régulation sociale dans *La liberté du pauvre. Crime et pauvreté au XIXe siècle québécois*, Montréal, VLB Éditeur, 2004, 455p. Mentionnons cependant que la mainmise de l'Église sur l'éducation ne se fit pas sans heurts, les bases d'un système public et géré par l'État ayant été mises en place dès le début du XIXe siècle. La cooptation progressive du système d'éducation par l'Église se fit elle-même à l'aune d'une présence de plus en plus pesante sur l'ensemble du champ social québécois, et ce bien que certaines écoles (notamment professionnelles et techniques) demeurèrent de juridiction publique. Il reste que le système éducatif québécois de l'époque représente quelque peu un cas d'exception par rapport au modèle de la régulation libérale conservatrice, un cas qui n'est cependant pas sans ressemblances avec d'autres sociétés catholiques (qu'on pense par exemple à l'Irlande). Cf. Guy Rocher, « L'administration scolaire », *Recherches sociographiques*, vol. 9, no 1-2, 1968, p. 35-43 et Andrée Dufour, *Histoire de l'éducation au Québec*, Montréal, Boréal, 1997, 124p.

<sup>53</sup> Michel Freitag, *Dialectique et société 2. Culture, pouvoir, contrôle : les modes de reproduction formels de la société*, Lausanne, L'Âge d'homme, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1986, p. 322-326. Freitag dégage ainsi trois modes de reproduction des structures sociales, soient les modes symbolico-culturel dans le cas des sociétés traditionnelles, politico-institutionnel dans le cas des sociétés modernes (et bureaucratiques), et décisionnel-opérationnel dans le cas des sociétés post-industrielles (et technocratiques) contemporaines. Ces différents modes, bien que successifs, ne sont cependant pas exclusifs, chacun tendant plutôt à se subordonner les précédents.

<sup>54</sup> Mentionnons le mouvement de décolonisation, la montée de la gauche radicale, les manifestations et grèves ouvrières et étudiantes, ainsi que les revendications féministes et celles provenant des groupes de Noirs. Cf. Sean Mills, *The Empire Within. Postcolonial Thought and Political Activism in Sixties Montreal*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2010, 303p. Dorval Brunelle démontre cependant que ces réformes n'entraînèrent pas nécessairement une amélioration de la condition générale des travailleurs québécois, plusieurs d'entre eux étant mis de côté par un système de production demandant des qualifications toujours plus spécialisées. Cf. Dorval Brunelle, *La désillusion tranquille*, LaSalle, Hurtubise HMH, 1978, 225p.



Au total, cette forme d'État allait cependant être de courte durée. Ainsi, la politisation des inégalités sociales allait bientôt ouvrir la porte aux revendications de groupes particuliers, notamment les femmes, les Noirs et les Autochtones, basant leurs revendications non en fonction de leur appartenance à une certaine classe sociale, mais plutôt en fonction d'un vecteur identitaire particulier (dans ce cas-ci le sexe ou la race, bien que la question autochtone soit plus complexe). Cette nouvelle dynamique du champ politique s'implanta, dans l'ensemble des sociétés occidentales dans le courant des années 1980, l'adoption de la Charte des droits et libertés étant, au Canada, en quelque sorte son institutionnalisation en termes de régulation des rapports sociaux. Allait donc s'implanter une véritable société des identités, celles-ci venant ravir la position monopolistique qu'occupait jusqu'alors la nation en tant que vecteur collectif de définition, voire de revendication, alors que le juridique s'affirmait de plus en plus comme lieu par excellence de la régulation sociale et de la gestion des conflits<sup>55</sup>.

Voilà donc qui forme, à très grands traits, la trame « conceptuelle » dans laquelle nous inscrivons notre approche de la Saint-Jean et, plus largement, de l'évolution de la société québécoise. Ces différentes considérations seront davantage circonstanciées dans un continuum historique au cours des prochains chapitres mais il nous importe d'abord, avant d'aller plus loin dans cette direction, de définir l'approche méthodologique qui guidera notre analyse.

## 1.2 L'approche méthodologique

Nous entendons développer une approche qui met l'accent sur la compréhension de la valeur symbolique et identitaire de la Saint-Jean-Baptiste, dont nous postulons qu'elle est un moment à la fois expressif et réflexif pour la nation québécoise. Nous nous pencherons donc sur l'ensemble des manifestations de la fête au sein de l'espace public québécois, celui-ci étant entendu dans sa double dimension d'espace physique et de sphère publique. Ainsi, en gardant à l'esprit que la Saint-Jean-Baptiste représente pour nous un moment réflexif bien

---

<sup>55</sup> Jacques Beauchemin, *La société des identités. Éthique et politique dans le monde contemporain*, Montréal, Athéna Éditions, 2007 (2004), 224p. Il est à noter qu'un autre vecteur collectif de définition et de revendication, la *classe*, connaissait au même moment un repli marqué par l'effritement des groupes d'extrême-gauche et éventuellement, la chute du bloc soviétique.

particulier, nous tenterons d'englober les actions et discours des différents acteurs et institutions de la société québécoise dans un cadre analytique qui s'attache à réinscrire la trame événementielle propre à chaque fête dans son contexte politique particulier. Notre défi sera donc de mettre sur pied une étude à plusieurs niveaux de lecture qui puisse, par jeux de focales, faire ressortir l'évolution du référent national et la forme du nationalisme québécois à travers l'interaction entre le contexte politique, la production discursive et symbolique entourant la Saint-Jean, sans oublier la trame événementielle propre à chaque fête<sup>56</sup>.

C'est donc, globalement, l'espace public et sa mobilisation autour de la question nationale à l'occasion de la Saint-Jean qui forme le terrain de notre recherche. Il importe cependant, comme nous l'avons vu, de ne pas réduire l'espace public à son seul aspect discursif, mais plutôt d'intégrer sa dimension physique qui recouvre, rappelons-le, une bonne partie des manifestations les plus immédiates de la fête (feu de joie, défilé, spectacles, etc.). Ici encore, la fête délimite un espace officiel (les célébrations officielles) qui jouxte un espace alternatif ou marginal (rues, parcs, etc.) au sein duquel la foule, ou du moins certains groupes parmi celle-ci, peut parfois s'exprimer en réaction aux symboles et manifestations officiels. La foule peut encore déterminer ses propres modalités de célébration, qui sont parfois elles-mêmes révélatrices de la perception entretenue de l'objet célébré. Ainsi, malgré le fait que nous attachions une grande importance à l'analyse discursive, nous croyons qu'elle doit être prise en compte en fonction de son cadre (politique, social et culturel) de production, dont les manifestations violentes et/ou subversives peuvent, entre autres exemples, donner une idée du « contexte de réception » du discours officiel.

Chacun des trois chapitres analytiques qui formeront la seconde partie de ce mémoire recouvrira donc une période de dix ans et proposera une étude approfondie de deux ou trois années particulièrement significatives, lesquelles seront entrecoupées d'intermèdes faisant le lien entre chacun de ces jalons de l'évolution de la fête. Le chapitre 4 se penchera donc sur la Saint-Jean-Baptiste des années 1960 au travers des célébrations de 1964, 1968 et 1969. De son côté, le chapitre 5 se penchera sur la période recouvrant les années 1970 en proposant une étude approfondie des célébrations de 1974 et 1977, alors que le sixième et dernier chapitre se penchera sur les célébrations de 1980, 1984 et 1990.

---

<sup>56</sup> Rappelons que par contexte politique, nous entendons à la fois la contingence historique propre à la scène politique et le contexte plus large relevant de la culture politique, comme par exemple les diverses idéologies et groupes militants s'en réclamant.

Ces chapitres seront pour nous l'occasion de replacer la trame événementielle propre de chaque célébration sélectionnée dans son contexte politique et dans le cadre de l'évolution générale de la fête, de ses symboles et de sa charge identitaire. Cette trame se rattachera principalement aux célébrations de Montréal et de Québec<sup>57</sup>, tant en ce qui concerne les manifestations plus officielles (le défilé, la messe, le banquet) que celles davantage populaires, festives ou subversives (le feu, les spectacles, l'animation de quartier, les manifestations), ces deux villes constituant la métropole et la capitale de la société québécoise, ainsi que ses principaux « centres de gravité » politiques et économiques. De fait, la trame événementielle sera essentiellement saisie à travers le discours des médias, principalement celui de la presse écrite, auquel viendront s'ajouter un bon nombre d'extraits télé provenant des archives de la Société Radio-Canada (SRC) (par exemple les descriptions de défilés).

Nous avons à cet égard retenu trois quotidiens, que nous avons voulu les plus représentatifs des diverses tendances politiques du Québec : *Le Devoir* (Montréal), *Le Soleil* (Québec), ainsi que *The Gazette* (Montréal). La raison de ce choix est double : dans un premier temps, nous voulons être en mesure de colliger le maximum d'informations possibles sur le déroulement des festivités; entre ensuite en jeu la question des perspectives d'analyse (ou lignes éditoriales) entre *Le Devoir* (davantage nationaliste, voire ouvertement souverainiste), *Le Soleil* (davantage fédéraliste, mais nationaliste également) et le quotidien anglophone *The Gazette* (ouvertement fédéraliste, voire parfois franchement hostile au nationalisme québécois).

Un premier dépouillement sommaire a été effectué sur l'ensemble de la période afin d'identifier les années les plus significatives. Le quotidien *Le Devoir* a donc été consulté durant le mois de juin de chacune des 30 années qui constituent notre horizon d'étude. La raison de ce choix réside principalement dans le fait que *Le Devoir* soit, de tous les quotidiens québécois, celui couvrant le mieux la scène politique qui forme, après tout, l'objet premier de notre étude. Une fois les années significatives sélectionnées, un dépouillement en profondeur a été effectué auprès des trois quotidiens retenus, du 20 au 30 juin, afin d'offrir la lecture la plus large possible des événements et débats entourant chaque célébration. Mentionnons au

---

<sup>57</sup> les plus importantes en terme d'ampleur, et sans doute les plus représentatives quant à l'adéquation de la Saint-Jean au contexte politique québécois.

passage que le dépouillement aura quelque peu confirmé notre hypothèse. Ainsi, nous avons pu constater que *Le Devoir* présente les seuls textes de réflexion à l'occasion de la Saint-Jean-Baptiste, de même que le compte rendu des événements le plus complet, en plus d'offrir l'analyse la plus riche quant à l'inscription de la fête dans son contexte politique et par rapport aux enjeux nationaux. De son côté, le quotidien anglophone *The Gazette* propose une vision assez classique de la fête nationale, en détaillant principalement les manifestations officielles, mais mettant également un accent assez marqué sur les débordements violents, qu'on associe le plus souvent à des « hooligans » qu'à des militants nationalistes ayant réfléchi à la portée politique de leur geste. Finalement, *Le Soleil* propose quant à lui un compte rendu également assez traditionnel des manifestations d'envergure nationale de la Saint-Jean-Baptiste, portant souvent un regard assez conservateur sur les excès de la fête mais présentant néanmoins un portrait intéressant des célébrations dans la Vieille Capitale et de leur intrication aux enjeux et débats politiques animant l'Assemblée nationale et le gouvernement.

Ce premier corpus, qui est aussi notre plus important en termes quantitatifs, nous permettra d'atteindre plusieurs registres de discours et d'acteurs sociaux : dans un premier temps, la couverture strictement événementielle nous renseignera sur le déroulement des festivités, tant en ce qui a trait aux élites présentes (dont les discours de circonstances) qu'à la foule en général; dans un second temps, nous ciblerons les discours éditoriaux de journalistes au moment de la fête; finalement, nous accorderons une attention particulière aux diverses lettres ouvertes présentes dans les journaux, notamment quand les intervenants s'y prononcent à partir d'un statut social particulier (artiste, littéraire, universitaire, etc.).

L'ampleur de ce corpus ne doit cependant pas en cacher les limites et les lacunes. Ainsi, si les journaux peuvent nous fournir une matière factuelle assez précise et ciblée sur les manifestations de la fête, il reste que cette information est souvent partielle et partielle, passant par ce que le journaliste a bien voulu noter, ce qu'il a effectivement saisi, ainsi que ce que le journal a bien voulu montrer. Ces considérations sont, entre autres choses, particulièrement importantes en ce qui concerne les limites de la couverture journalistique des différents actes de violence commis lors de diverses célébrations. De même, les discours

rapportés sont rarement entiers, mais plutôt sectionnés et inscrits dans la narration journalistique, ce qui en altère parfois le sens<sup>58</sup>.

De fait, notre étude se fonde essentiellement sur le discours médiatique à l'occasion de la fête nationale, sans doute le plus facile à saisir puisqu'il constitue l'essentiel des sources disponibles. Par contre, il importe de noter que cette méthodologie profiterait sans aucun doute d'une démarche se fondant sur les témoignages d'acteurs de l'époque, dont plusieurs sont toujours vivants aujourd'hui. À cet égard, nous tenons à évoquer le site *Le lys en fête, le lys en feu* (<http://www.lysenfetelysenfeu.net>), que nous avons mis sur pied au printemps 2009 et qui propose une synthèse historique de la fête ainsi que des entrevues originales réalisées avec le journaliste Claude Jean Devirieux, le poète et cinéaste Jacques Godbout, le sociologue Jean-Philippe Warren, l'historien Gilles Laporte et le militant François St-Louis. Ainsi, les entrevues réalisées avec Devirieux et Godbout offrent-elles, à notre sens, une idée de la richesse que comporterait une démarche de recherche fondée sur l'histoire orale de la fête nationale, et qui pourrait venir augmenter et pluraliser le visage présenté par les médias.

Les mêmes réserves peuvent aussi s'appliquer aux documents provenant des Archives de la SRC, notamment en ce qui concerne la télévision, où les contraintes éditoriales et institutionnelles sont sans doute les plus fortes de tous les types de médias. Restreints de nous en tenir principalement aux archives télévisuelles<sup>59</sup>, nous avons donc opéré un dépouillement exhaustif des ressources de la société d'État pour l'ensemble de la période, et réussi à isoler l'ensemble des segments traitant de la Saint-Jean et présentant un intérêt pour notre étude. Ces documents nous fournissent donc un riche bassin de matériel, d'abord au niveau visuel, mais aussi en ce qui concerne divers intervenants qui y sont souvent interviewés, sans compter les vox pop et les bulletins de nouvelles (qui offrent en condensé une matière événementielle parfois passée sous silence par les journaux).

Un second corpus est, quant à lui, constitué des discours et symboles officiels de la fête. Dans un premier temps, nous nous pencherons sur les discours des représentants tels le président de la SSJB, le Premier Ministre provincial (et parfois aussi le Premier Ministre

---

<sup>58</sup> Sur les stratégies discursives particulières de la presse, voir Lise Chartier, *Mesurer l'insaisissable : méthode d'analyse du discours de la presse*, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 2003, p. 83-94.

<sup>59</sup> Les segments audio nécessitant le soutien d'un technicien qu'on ne pouvait nous fournir, pour des raisons forts compréhensibles quand on connaît le niveau d'achalandage du service des Archives de la SRC.

fédéral), ou encore du Cardinal de Montréal. En ce qui concerne la SSJB, nous mentionnerons que le fonds de l'organisme disponible aux Archives nationales a été consulté mais comporte plusieurs lacunes faisant qu'il n'a pas été utilisé dans le cadre de notre démarche de recherche. Ainsi, les documents présents dans le fonds datent, pour les plus récents, de la fin des années 1960 et ne consistent, pour la plupart, qu'en des procès-verbaux de réunions et des documents relatifs aux opérations de la Société, mais bien peu sur le défilé en tant que tel. La SSJB dispose elle-même d'archives plus récentes sur ses activités, mais qui ne sont pas classées et qui n'ont pas été mises à notre disposition.

Quant aux symboles de la Saint-Jean-Baptiste, nous comprenons dans ceux-ci non seulement les différentes représentations et stylisations identitaires mises en forme sur les chars allégoriques du défilé, mais également les représentations graphiques véhiculées sur les affiches et programmes souvenirs de chacune des fêtes. Ce matériel a été saisi à partir d'une multitude de sources, dont les journaux, les ouvrages commémoratifs, les fonds d'archives des organismes organisateurs, certains ouvrages historiques ainsi que des sites web (dont celui de la fête nationale<sup>60</sup>). En ce sens, nous avons tenté de faire en sorte que ce corpus soit le plus exhaustif possible, et ce malgré la part d'impondérable et d'imprévu que peut comporter une démarche consistant à glaner, avec le plus de rigueur possible, tout le matériel visuel que nous avons pu trouver au fil des ans, des lectures et, disons-le, du hasard pur et simple.

Si nous considérons ce corpus « officiel » important et intéressant en regard de notre analyse de la fête, il nous importera de toujours le resituer dans le contexte politique plus large de chaque fête, et non de l'analyser en soi et pour soi. Si plusieurs travaux académiques<sup>61</sup> ont déjà adopté une analyse « officielle », voire symboliste de la fête, et pour intéressante que cette perspective puisse être, elle n'offre pas, à notre sens, une analyse compréhensive des différents niveaux de lecture et manifestations de la Saint-Jean.

Un dernier corpus, davantage éclectique, vient compléter notre matière analytique en intégrant les discours d'intervenants sociaux divers (intellectuels, universitaires, littéraires, cinéastes), qui passent souvent par le biais de canaux médiatiques « alternatifs » (c'est-à-dire

---

<sup>60</sup> <http://www.fetenationale.qc.ca/>

<sup>61</sup> Que nous détaillerons au prochain chapitre.

peu commerciaux, et souvent de portée restreinte par rapport aux médias de masse) tels les revues, les essais, les documentaires, voire même certaines œuvres littéraires<sup>62</sup>.

Ces discours alternatifs nous permettront de dresser une toile de fond des idées et débats sur la question nationale, des formes du nationalisme ainsi que du statut politique du Québec tout au long de la période étudiée, en englobant le maximum d'intervenants se prononçant sur ces questions, peu importe leur registre de discours. Il importe cependant de relativiser la portée de ces différents discours; ainsi, pour importants que certains d'entre eux puissent être considérés en regard de l'histoire des idées, du statut politique du Québec ou de la réflexion sur la question identitaire et/ou nationale, il reste qu'ils sont le fait d'élites, objectivement peu diffusés et certainement peu connus au sein de la majorité de la population. Aussi importe-t-il de n'en pas présupposer une importance trop grande quant à l'autodéfinition de la société québécoise, sans toutefois en invalider la portée sociale et politique (ce qui serait un non sens en regard de l'approche méthodologique que nous nous sommes jusqu'à maintenant attachés à construire).

Cette approche, que nous avons voulu la plus exhaustive possible, n'est cependant pas sans lacunes. Ainsi, si nous croyons couvrir l'ensemble de la production discursive des principales institutions et des acteurs sociaux québécois à l'occasion de la Saint-Jean-Baptiste, il demeure que la réception de ces discours par l'ensemble de la population reste pour une bonne part difficile à saisir, et ce peu importe le canal de diffusion (que ce soient les médias de masse ou encore les médias davantage alternatifs). À ces contraintes s'ajoute également le caractère relativement impondérable de plusieurs manifestations populaires (notamment les plus marginales), qui ne devra cependant pas nous décourager de les intégrer à une analyse qui se voudra, conceptuellement comme par la force des choses, avant tout discursive. Nous tenterons donc de mettre, autant que possible, l'accent sur les discours alternatifs (sans pour autant délaisser les « officiels ») ainsi que leur inscription dans la trame événementielle de chaque fête.

Il importe de remarquer qu'au-delà d'une découpe temporelle (le Québec de l'après-guerre à nos jours) et d'une approche (la Saint-Jean comme fête et rituel politique) particulières, nous abordons la Saint-Jean à travers un grand nombre de sources proprement

---

<sup>62</sup> Il s'agira, dans ce cas, d'œuvres faisant référence, de façon explicite ou métaphorique, à la fête de la Saint-Jean-Baptiste ou encore à la figure du saint patron.

inédites. Ainsi, les éditoriaux de journaux constituent un bassin de discours on ne peut plus intéressant, tant dans sa teneur réflexive qu'en regard de sa diffusion au sein de la population. Comme le notait d'ailleurs Donald Boisvert en conclusion de sa thèse,

“newspapers have played a critical role in the development and propagation of the values attached to la Fête, particularly as relates to nationalism. A careful study of editorials written to mark la Saint-Jean would constitute a very rich overview of Quebec nationalism, thereby permitting an even better understanding of this important force in the development of Québec society.”<sup>63</sup>

D'autre part, les extraits que nous avons utilisés des Archives de la SRC sont également complètement inédits en regard de la recherche historique et devraient nous permettre de restituer un aspect proprement contemporain des festivités (leur côté médiatique, par exemple le rapport du défilé à la caméra) qui n'a tout simplement jamais été abordé à travers ce matériel.

Au-delà de ces sources, puisque de nouveaux corpus ne suffisent pas nécessairement à renouveler une question historique (ce serait facile, et surtout un retour à une conception proprement positiviste du rapport au passé), nous croyons surtout que l'approche présentée au cours de ces prolégomènes nous permettra de nous positionner de façon originale face à l'historiographie existante. Le cadre méthodologique que nous venons d'exposer nous permettra ainsi, au-delà de la « nouveauté » de certains corpus, d'appréhender avec une sensibilité que nous voulons inédite (du moins en ce qui concerne la Saint-Jean-Baptiste) les gestes, écrits et dires d'une collectivité qui, l'espace de quelques jours d'été, se réfléchit, se formule et se projette, avec toutes les tensions et les diversités de formes qui animent une société vivante et plurielle. Ainsi se formule le projet d'une herméneutique de la Saint-Jean-Baptiste qui comprend les ressorts de la fête non seulement à travers une étude interne de son (ses) « texte », mais aussi dans la matrice plus générale de l'évolution de la société québécoise de l'après-guerre à nos jours, ainsi que des liens plus abstraits se tissant entre un moment d'effervescence sociale comme une fête et une construction de l'imaginaire politique comme la nation.

---

<sup>63</sup> Donald Boisvert, *Religion and Nationalism: the Saint-Jean-Baptiste Celebrations in Sociological Perspective*, thèse de doctorat, Université d'Ottawa, Ottawa, 1990, p. 363.



## CHAPITRE 2

### LA SAINT-JEAN-BAPTISTE AU QUÉBEC, DES ORIGINES À 1960

L'objet de ce second chapitre est de tisser le contexte général, la trame de fond au sein de laquelle s'inscrira notre analyse de la fête de la Saint-Jean-Baptiste au Québec. Pour ce faire, nous tracerons d'abord le portrait de l'historiographie relative à la Saint-Jean-Baptiste. Nous aborderons ensuite l'histoire de la fête de la Saint-Jean-Baptiste, de ses origines jusqu'à l'aube des années 1960. Nous procéderons en opérant une découpe temporelle en quatre temps, soit : 1) les origines de la Saint-Jean-Baptiste; 2) la Saint-Jean-Baptiste en Nouvelle-France; 3) les Patriotes et de l'instauration d'une fête nationale; et 4) l'élaboration des canons traditionnels de la Saint-Jean-Baptiste comprise comme fête nationale des Canadiens français. Il nous importera de faire ressortir l'interrelation entre les différents éléments symboliques de la fête et la stylisation identitaire qui s'y jouait, sans pour autant délaisser une mise en contexte large qui inclut la prise en compte des contextes politique, social et culturel. Cette démarche sera complétée par une synthèse des dynamiques de la Saint-Jean-Baptiste, un idéaltype qui nous permettra plus tard de mieux jauger l'évolution de la fête durant la période s'échelonnant de 1960 à 1990.

#### 2.1 L'historiographie entourant la Saint-Jean-Baptiste

Il est d'abord étonnant de constater le peu de travaux qui ont été consacrés à la fête de la Saint-Jean-Baptiste au Québec, aucune monographie n'ayant été publiée sur ce sujet à ce jour. Parmi la littérature existante, on compte d'abord les ouvrages académiques, soit deux thèses de doctorat et trois mémoires de maîtrise, des ouvrages (souvent assez datés) d'histoire « amateur » écrits par des historiens ne provenant pas de l'institution académique, ainsi que des ouvrages de type commémoratif, souvent écrits ou commandés par les instances organisatrices de la fête.

Sans surprise, les ouvrages de nature académique s'avèrent pour nous les plus riches, couvrant, au total, l'ensemble de la période que nous étudions et proposant des perspectives analytiques nous ayant grandement aidé à définir notre propre approche. Parmi ces ouvrages, la thèse de doctorat de Donald Luc Boisvert nous apparaît la plus significative, elle qui propose une étude de la fête axée sur l'interrelation entre le nationalisme (notamment celui véhiculé par la SSJB) et la religion au Québec (principalement autour du rôle de l'Église), de même que sur une approche durkheimienne de la fête vue comme moment d'effervescence sociale et d'expression de symboles cohésifs pour une communauté donnée<sup>64</sup>. Ce cadre d'analyse permet sans conteste une approche des plus compréhensives des dynamiques de la fête, bien que nous ayons quelques réserves à son égard.

Ainsi, nous dirons de l'analyse de Boisvert qu'elle s'avère, à notre sens, trop univoque quant à son approche de l'Église et de son idéologie. Boisvert ne prend ainsi en compte que le discours du haut clergé, alors que la réalité des multiples congrégations était beaucoup plus plurielle et fragmentée, notamment en ce qui concerne les questions sociales. Une même vision quelque peu univoque de l'histoire (et de l'historiographie) du Québec, notamment en regard des bouleversements liés à la Révolution tranquille, nous fait également prendre quelques distances en regard de la lecture que fait l'auteur de cette période et de la nature des bouleversements qui la définirent. Ces critiques ne doivent cependant pas cacher la richesse de l'approche mise sur pied par Boisvert, notamment en ce qui a trait à la fonction sociale de la fête, ainsi qu'à l'évolution enchevêtrée du nationalisme québécois et de la Saint-Jean-Baptiste.

Une telle perspective guida également, du moins en partie, la rédaction du mémoire de maîtrise de Michèle Guay, qui étudie l'évolution de la fête de ses débuts en 1834 jusqu'à son 75<sup>e</sup> anniversaire, en 1909<sup>65</sup>. La perspective utilisée s'inscrit, de l'aveu de l'auteure, dans la veine d'une histoire sérielle fortement axée sur l'étude des phénomènes de longue durée, fussent-ils économiques ou culturels, et qui dominait au moment de son écriture. Dans ce cas particulier, Guay s'applique à définir, par l'étude des manifestations et discours politiques et

<sup>64</sup> Donald Boisvert, *Religion and Nationalism: the Saint-Jean-Baptiste Celebrations in Sociological Perspective*, thèse de doctorat, Université d'Ottawa, Ottawa, 1990, p. 89 : « The point is made that a feast, by a merging of opposing tendencies and social undercurrents, is the expression of a people's sense of identity and its place in the world. »

<sup>65</sup> Michèle Guay, *La fête de la Saint-Jean-Baptiste à Montréal: 1834-1909*, mémoire de maîtrise, Université d'Ottawa, 1972, 319p.

religieux à travers les journaux d'époque (*La Minerve*, puis *La Presse*), l'idéologie afférente à la fête de la Saint-Jean-Baptiste au sein des cercles nationalistes canadiens-français.

Cependant, Guay nous semble ne pas définir assez précisément le contexte idéologique de cette époque (notamment l'idéologie de survivance), elle qui ne centre son analyse et sa définition de l'idéologie que sur les discours de certains acteurs lors des célébrations. Une telle approche nous apparaît manquer d'ancrage au niveau de la culture politique de l'époque, voire d'une réflexion conceptuelle sur les dynamiques du champ politique moderne, comme par exemple les rituels, les idéologies, voire l'identité nationale et les conditions de son élaboration. Malgré tout, l'étude mise de l'avant par Michèle Guay fournit une base intéressante (quoique surtout factuelle) pour l'étude de la fête de la Saint-Jean-Baptiste au XIX<sup>e</sup> siècle et illustre bien l'intérêt que représente un dépouillement exhaustif du discours médiatique (dans ce cas-ci les journaux d'époque) pour retracer les différentes manifestations de chacune des célébrations.

La question de la construction d'une mémoire collective par la commémoration est, quant à elle, étudiée par Katia Malaussena qui, dans sa thèse de doctorat, propose une analyse comparative de commémorations nationales en France, au Québec et en Angleterre<sup>66</sup>. La commémoration est alors entendue « comme mode de représentation du pouvoir politique sur l'espace public [mais] ne considérant d'autre part pas la part d'espace public sur laquelle nous nous situons comme la seule scène d'action politique possible pour les individus citoyens.<sup>67</sup> »

Une telle perspective s'avère donc des plus sensibles à l'utilisation et la reformulation de l'histoire dans un but nationaliste et consensuel, ce qui n'est pas sans révéler certains traits de la culture politique d'une société. Néanmoins, cette approche nous semble réductrice en ce qui concerne la Saint-Jean, elle qui ne commémore aucun événement historique particulier et que nous considérons aussi comme un moment expressif et réflexif de la nation québécoise, donc pour l'ensemble de ses acteurs. Or, Malaussena se montre quelque peu captive de sa méthodologie à cet égard et ne se concentre que sur les discours et publications officiels, ce qui réduit grandement la portée de l'analyse socioculturelle qu'elle

---

<sup>66</sup> Katia Malaussena, *Essai d'archéologie comparée des commémorations nationales anglaises, françaises et québécoises (1980--2000)*, thèse de doctorat, Université Laval, Québec, Université Paris XIII, Paris, 2002, 715p.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 12.

propose de la fête, alors que son appréhension du politique s'avère étroitement liée aux représentants du gouvernement, de la SSJB et du MNQ. Ainsi, s'il est indéniable que la Saint-Jean comporte un côté officiel versant quelques fois dans la commémoration<sup>68</sup>, il reste qu'à notre sens, c'est toute la substance populaire et subversive de la fête, voire son caractère autoréflexif et critique, qui s'en trouve gommée, ce qui en procure un portrait trop uniforme.

Le problème de l'uniformité de la lecture (et aussi des symboles et discours de la fête) proposée de la Saint-Jean-Baptiste s'avère d'ailleurs patent dans le cas des mémoires de Paul Maréchal<sup>69</sup> et Michel Demers<sup>70</sup>, lesquels ne sont d'ailleurs pas dépourvus d'intérêt. Alors que Maréchal étudie l'iconographie des défilés du XIXe siècle et que Demers se penche plutôt sur les représentations de l'identité féminine dans les défilés de 1929 à 1961, tous deux nous apparaissent adopter une approche fonctionnaliste de la fête qui en surévalue la portée effective auprès de la population, faisant de celle-ci un véhicule idéologique dont l'efficacité est prise pour acquise alors qu'elle nous apparaît, pour notre part, grandement amoindrie par le caractère populaire et festif de la Saint-Jean-Baptiste.

Ainsi en est-il des analyses de type « symboliste » proposées dans les travaux de Jill Mac Dougall<sup>71</sup>, de Eva-Marie Kröller<sup>72</sup> et de Heinz Weinmann<sup>73</sup>, qui représentent un certain intérêt dans l'interprétation des symboles de la Saint-Jean-Baptiste mais qui souffrent largement, à notre sens, d'une appréhension relativement peu rigoureuse du contexte et de la culture politiques du Québec<sup>74</sup>.

<sup>68</sup> Qu'on pense aux célébrations entourant le 400e anniversaire de Québec en 2008, et au 450e anniversaire du premier voyage de Jacques Cartier en 1984, lequel est analysé en détail par Malaussena.

<sup>69</sup> Paul Maréchal, *Étude des sources religieuses et nationalistes reliées à l'iconographie et à la fête de Saint-Jean-Baptiste à Montréal au XIXe siècle*, mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal, Montréal, 1993, 209p.

<sup>70</sup> Michel Demers, *Vive la Canadienne! Les représentations de l'identité féminine dans le défilé de la Saint-Jean-Baptiste à Montréal (1929-1961)*, mémoire de maîtrise, Université de Sherbrooke, Sherbrooke, 2001, 150p.

<sup>71</sup> Jill Mac Dougall, *Performing Identities on the Stages of Quebec*, New York, P. Lang, 1997, 231p.

<sup>72</sup> Eva-Marie Kröller, « Le Mouton de Troie : Changes in Quebec Cultural Symbolism », *The American Review of Canadian Studies*, hiver 1997, p. 523-544.

<sup>73</sup> Heinz Weinmann, *Du Canada au Québec. Généalogie d'une histoire*, Montréal, l'Hexagone, 1987, 477p.

<sup>74</sup> Mentionnons que le chapitre que Weinmann dédie à l'étude de la Saint-Jean-Baptiste relève d'une interprétation extrêmement lâche, du point de vue historique, de l'évolution du Québec et de la place de la religion (et de la portée des symboles tels la représentation de saint Jean-Baptiste dans le devenir national), ce qui en limite grandement l'intérêt.

Sans parler directement de la fête de la Saint-Jean-Baptiste, l'ouvrage de Robert Rumilly sur l'histoire de la Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal s'avère incontournable afin de resituer la fondation et l'évolution de cet organisme nationaliste, ainsi que son influence avant tout politique, mais également sociale, sur le Québec<sup>75</sup>. S'appuyant sur les comptes-rendus des journaux ainsi que sur les documents internes de la SSJBM (notamment les procès-verbaux des réunions), Rumilly dresse un portrait des différents acteurs de la Société, des différents courants politiques s'y étant rencontrés et de la philosophie orientant son action. Il s'agit sans conteste d'un ouvrage incontournable pour établir la genèse et l'évolution subséquente de la SSJB, qui sont chacune replacées dans le contexte politique de l'époque, et ce bien que plusieurs commentateurs aient fait ressortir de claires indications quant au conservatisme (social et politique) de l'auteur, quand ce ne sont pas des remarques relevant de l'antisémitisme. Ces importants bémols ne doivent cependant pas discréditer l'ouvrage de Rumilly, même s'il importe d'en faire mention; au total, son histoire de la SSJBM s'avère des plus utiles pour établir le cadre factuel de l'évolution de la fête nationale dans son premier siècle d'existence, et ce même si son conservatisme méthodologique en restreint la portée quant à l'appréhension de la culture politique québécoise, ou plutôt canadienne-française, d'alors.

Mentionnons également l'intérêt de quelques ouvrages traitant des fêtes et coutumes populaires et traditionnelles du Québec, de la Nouvelle-France et également de l'Europe abordant aussi la fête de la Saint-Jean-Baptiste, la plupart du temps en en décrivant le déroulement et les croyances l'entourant<sup>76</sup>. On notera également les publications officielles ou semi-officielles des instances organisatrices de la fête qui proposent une vue commémorative de la fête<sup>77</sup>. Ces publications s'avèrent surtout intéressantes (d'un point de

<sup>75</sup> Robert Rumilly, *Histoire de la Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal : des patriotes au fleurdelisé 1834-1948*, Montréal, Édition de l'Aurore, 1975, 564p.

<sup>76</sup> Benjamin Sulte, *La Saint-Jean-Baptiste, 1636-1852*, Montréal, Éditions Édouard Garand, 1929, 130p.; Marie Chicoine et al., *Lâchés loussets. Les fêtes populaires au Québec, en Acadie et en Louisiane*, Montréal, VLB, 1982, 316p.; Jean Provencher, *C'était l'été : la vie rurale traditionnelle dans la vallée du Saint-Laurent*, Montréal, Boréal Express, 1982, 247p.; Thérèse Beaudoin, *L'été dans la culture québécoise XVIIe-XIX siècles*, Québec, IQRC, 1987, 235p.; Anne-Marie Desdouits, *La vie traditionnelle au pays de Caux et au Canada français : le cycle des saisons*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1987, 439p.

<sup>77</sup> Honoré-Julien-Jean-Baptiste Chouinard, *Fête nationale des Canadiens-Français célébrée à Québec en 1880*, Québec, A. Côté, 1881, 63lp.; Fernande L. Duchesneau, *Notes biographiques et historiques sur la Société Saint-Jean-Baptiste de Québec: 125 ans au service de la nation canadienne-*

vue académique) en ce qu'elles proposent parfois du matériel visuel provenant de fonds particuliers autrement difficilement accessibles; de fait, elles seront davantage considérées comme des sources primaires que secondaires. Dans le même ordre d'idées, certains travaux amateurs relevant autant du témoignage que du discours historique viennent apporter un éclairage dirions-nous « de l'intérieur » de la Saint-Jean-Baptiste ou d'événements l'ayant entourée<sup>78</sup>. Ainsi en est-il de l'ouvrage de cette catégorie nous intéressant le plus, *Le lundi de la matraque*, qui relate les violences et la brutalité policières étant intervenues lors des émeutes ayant entouré le défilé de 1968<sup>79</sup>.

## 2.2 Les origines de la Saint-Jean-Baptiste

Les fêtes agraires entourant le solstice d'été remontent à l'Antiquité et sont fortement liées au culte du soleil, d'où la coutume des feux de joie qui constitue l'apanage le plus ancien de la Saint-Jean-Baptiste. Le culte de la lumière, celle du soleil reproduite par celle du feu, marquait donc le jour le plus long de l'année qui, d'après le calendrier julien, tombait alors le 24 juin. Les pratiques entourant ces cultes sont incertaines, mais elles auraient pu impliquer des sacrifices d'animaux et, peut-être à une époque fort éloignée, des sacrifices humains<sup>80</sup>.

En plus de son caractère de rite de passage saisonnier, la fête du solstice d'été marquait également un jalon dans le cycle de production agricole, alors que s'entamaient les grands travaux agricoles qui ne s'achèveraient qu'à la fin de l'été<sup>81</sup>. Comme plusieurs coutumes populaires ou « païennes », les fêtes entourant le solstice d'été furent reprises et

---

française, Québec, Société Saint-Jean-Baptiste de Québec, 1967, 157p.; Hélène de Carufel, *À la redécouverte de notre fête nationale*, Québec, Corporation des Fêtes du 24 juin, 1980, 47p.; Claude Paulette et France Amyot, dir., *Je me souviens depuis 1834*, Montréal, Leméac, 1980, 102p.; Daniel Chartier et Catherine Vaudry, dir., *La fête nationale du Québec : un peuple, une fierté*, Montréal, Mouvement national des Québécoises et Québécois, Lanctôt, 2007, 253p.

<sup>78</sup> Paul de Malijay, *Saint-Jean-Baptiste, l'Évangile et le Canada: Souvenir de la fête nationale du 24 juin 1874*, Montréal, La Minerve, 1874, 219p.; Alexandre, Dugré S.J., *Saint Jean-Baptiste: le saint, la fête, la société, la Société*, Montréal, L'Oeuvre des tracts, 1923, 16p.; Victor Morin, « Les enseignements de la fête nationale », *La revue nationale*, Montréal, Société Saint-Jean-Baptiste, juin 1924, p. 180-196.

<sup>79</sup> *Le lundi de la matraque*, Montréal, Éditions Parti Pris, 1968, 155p.

<sup>80</sup> Cf. Jean Provencher, *op. cit.*, p. 194, cité dans Donald Luc Boisvert, *op. cit.*, p. 90.

<sup>81</sup> Cf. Arnold van GENNEP, *Les rites de passage: étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.*, Paris, Picard, 1981 (1909), p. 179.

intégrées par l'Église au sein du calendrier et même de la cosmogonie chrétiens. Souvent nommé le Précurseur, celui qui annonça la venue du Christ, Jean le Baptiste est un personnage fort du Nouveau Testament dont l'histoire vaut un petit détour.

Jean est né de Madeleine, la sœur de Marie, précédant Jésus de quelques mois, la légende voulant que Jean ait bondi de joie dans le ventre de sa mère quand celle-ci rencontra sa sœur enceinte du Christ. Jean devint d'abord berger, avant de démarrer un mouvement de conversion qui suscita une grande adhésion et qui était caractérisé par le baptême par immersion dans le Jourdain. Jean, désormais nommé le Baptiste, fut un prédicateur fort respecté, annonçant la venue imminente du Christ, ce qui lui valut également le titre de Précurseur. De fait, le Christ vint à sa rencontre lorsqu'il atteint l'âge symbolique de 30 ans (l'âge de la majorité) pour se faire baptiser avant d'entamer son ministère.

Or, l'histoire de Jean le Baptiste ne s'arrête pas là. On le retrouve plus loin dans la Bible alors qu'il est en prison pour avoir critiqué l'union incestueuse entre le roi Hérode de Judée et Hérodiade, la femme de son frère. Bien qu'il l'ait jeté en prison, il est dit d'Hérode qu'il aimait Jean le Baptiste et respectait sa sagesse, ce qui n'était aucunement le cas d'Hérodiade, qui lui vouait une haine sans borne. Lors d'une fête, Salomé, la fille d'Hérodiade, se livra à une danse qui renversa le roi Hérode, ce dernier lui promettant d'offrir à la jeune fille tout ce qu'elle voulait pour la remercier. Après avoir consulté sa mère, Salomé demanda au roi qu'on lui apporte la tête de Jean le Baptiste sur un plateau. Fort peiné de cette requête mais ne pouvant perdre la face devant sa cour, le roi ordonna l'exécution du Baptiste. Cet événement enfanta d'ailleurs l'expression « vouloir la tête de quelqu'un sur un plateau », en plus de la figure de la femme fatale inspirée de Salomé<sup>82</sup>.

Le personnage de saint Jean-Baptiste est donc complexe, lui qui fit d'abord figure de prophète annonciateur du Christ (le Précurseur), ce dernier disant de lui que « parmi ceux qui sont nés de femmes, il n'en a point paru de plus grand<sup>83</sup> », puis de martyr des caprices érotico-rancuniers du couple royal de Judée. Comme nous le verrons plus loin, ces faces paradoxales de la figure de saint Jean-Baptiste seront tour à tour reprises par l'imaginaire et la symbolique de la fête en territoire québécois, bien que dans des contextes, et surtout avec des visées, bien différents.

---

<sup>82</sup> Évangile selon saint Marc, 6.17 à 6.29.

<sup>83</sup> Évangile selon saint Mathieu, 11.11.

Pour ce qui est de la fête elle-même, elle prit, au sein de la cosmogonie chrétienne, une importance non négligeable, marquant, à six mois exactement, le pendant de la naissance du Christ célébrée par la fête de Noël qui symbolise elle-même, avec le solstice d'hiver (le jour le plus court de l'année), le début du triomphe de la lumière sur les ténèbres. S'il est évidemment permis de questionner l'exactitude historique du récit ou de l'interprétation chrétiens, il n'en reste pas moins que sa symbolique marqua grandement la fête de la Saint-Jean-Baptiste, qui ne se départit cependant jamais de son symbole populaire et antique le plus fort : le feu. La fête se perpétua ainsi jusqu'à la Renaissance, intégrant au passage plusieurs éléments et coutumes relevant de la religion et de la culture populaires, moment où elle fut importée d'Europe en Amérique du Nord par les premiers colons français<sup>84</sup>.

## 2.2 La Saint-Jean-Baptiste en Nouvelle-France

La première mention de célébrations de la Saint-Jean-Baptiste en Amérique du Nord remonte à 1606, alors que des colons en route vers la future Acadie s'arrêtèrent sur les côtes de Terre-Neuve, le 23 juin.

Le point du jour venu, qui était la veille de la saint Jean-Baptiste, à bon jour bonne oeuvre, ayans mis les voiles bas, nous passames la journée à la pêcherie des Morües avec mille jouissances & contentemens, à cause des viandes freches que nous eumes tant qu'il nous pleut (...) Sur le soir nous appareillames pour notre route poursuivre, après avoir fait bourdonner noz canons tant à cause de la fête de saint Jean, que pour l'amour du Sieur Poutrincourt qui porte le nom de ce saint.<sup>85</sup>

La seconde mention qu'on retrouve de la fête remonte à 1636, le jésuite Louis Lejeune décrivant, dans ses *Relations*, la célébration de la Saint-Jean-Baptiste à Québec, à la requête du gouverneur Montmagny<sup>86</sup>. Il est d'ailleurs intéressant de noter que dès cette époque – les récits ultérieurs le confirment – l'espace de la Saint-Jean-Baptiste est occupé tant par des représentants de l'Église que du pouvoir civil. Ainsi, dans le récit que *Le Journal des Jésuites* fait de la Saint-Jean de 1650, le représentant de l'Église bénit le bûcher alors que le

<sup>84</sup> Pour une étude encore aujourd'hui des plus pertinentes de la culture populaire du Moyen Âge et de la Renaissance, voir Mikhaïl Bakhtine, *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, trad. du russe par Andrée Robel, Paris, Gallimard, 1970, 471p. Mentionnons évidemment que cette importation de la fête en Amérique n'en marqua pas l'arrêt en Europe, où elle est encore fêtée de nos jours, particulièrement dans les pays de tradition catholique.

<sup>85</sup> Cf. Jean Provencher, *op. cit.*, p. 195-196.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 196.



gouverneur l'allume<sup>87</sup>. D'autres récits indiquent toutefois que c'est le curé qui, d'ordinaire, allumait le bûcher après l'avoir béni, alors que la milice tirait des coups de feux en guise de célébrations. Le soir de la Saint-Jean-Baptiste, tous les villages allumaient un feu de joie, illuminant les rives du Saint-Laurent et marquant par là le lien unissant les habitants de la colonie<sup>88</sup>.

Outre son traditionnel feu de joie, la Saint-Jean était également caractérisée par différentes coutumes, certaines importées d'Europe, alors que d'autres se développèrent sur place, adaptant certains éléments de la mythologie de la fête aux caractéristiques du pays et créant de la sorte de véritables coutumes originales. Parmi ces coutumes, notons d'abord la cueillette des herbes de la Saint-Jean qui, un peu comme l'eau de Pâques, nécessitaient d'être ramassées avant le lever du jour et étaient censées posséder des vertus thérapeutiques<sup>89</sup>.

Plus frappante encore était la coutume des bains de la Saint-Jean, en lien direct avec l'histoire biblique du saint. En effet, rappelons que Jean le Baptiste mena un grand mouvement de conversion, antérieur au ministère de Jésus, se caractérisant par le baptême par immersion dans le Jourdain. Or, à l'époque de la Nouvelle-France, il était considéré néfaste de se baigner dans un cours d'eau, particulièrement le fleuve Saint-Laurent, avant le 24 juin. À cette date, les eaux prenaient soudainement une valeur curative et surtout protectrice à l'endroit des maladies. Le fleuve Saint-Laurent était alors la destination de prédilection des baigneurs, certains y amenant même leur bétail afin de leur assurer une bonne santé pour l'année à venir<sup>90</sup>.

Notons également la coutume du pain béni, soit un pain confectionné le jour de la Saint-Jean, béni par le curé et distribué aux membres de la communauté, qui était censé posséder des vertus médicinales, notamment la protection contre l'épilepsie, aussi appelée « mal de Saint-Jean ». D'abord distribué par le seigneur, le pain béni fut ensuite intégré à la messe de la Saint-Jean-Baptiste au XIX<sup>e</sup> siècle. Cette coutume fut cependant découragée par l'archevêque Taschereau autour de 1870, puisqu'elle donnait lieu à de véritables concours de

<sup>87</sup> Cf. Robert-Lionel Séguin, *La vie libertine en Nouvelle-France*, 2 vol., Ottawa, Édition Leméac, 1972, p. 239, cité dans Donald Luc Boisvert, *op. cit.*, p. 104-105.

<sup>88</sup> Philippe Aubert de Gaspé, *Les anciens Canadiens*, Montréal, Éditions internationales Alain Stanké, 1988 (1863), p. 104. Il s'agit bien entendu d'un roman, qui s'attache cependant à restituer avec minutie les traditions et mœurs de la Nouvelle-France.

<sup>89</sup> Cf. Donald Luc Boisvert, *op. cit.*, p. 108.

<sup>90</sup> Cf. Jean Provencher, *op. cit.*, p. 198.

gâteaux ornementés, pour réapparaître cependant à la fin des années 1970 lors de la messe de la Saint-Jean-Baptiste, à Montréal<sup>91</sup>.

Si un trait doit ressortir de la Saint-Jean-Baptiste telle qu'elle se fête à cette époque en Nouvelle-France et aux lendemains de la Conquête, c'est qu'il s'agit d'une tradition dont le côté populaire est fort important, sinon prépondérant, sans pour autant que le clergé ne soit absent du portrait. De fait, la fête apparaît riche de coutumes populaires qui, malgré la présence du clergé, n'en gardaient pas moins un certain fond magique qu'on observe au travers des rites de protection contre la maladie (herbes, pain bénit, bains), même intégrés à la cosmogonie chrétienne.

Par ailleurs, il importe de noter que saint Jean-Baptiste ne bénéficiait pas, à l'époque, d'une dévotion très importante, le saint patron de la colonie étant, depuis 1624 et sous l'impulsion des Récollets, saint Joseph, dont la fête tombait le 19 mars. Il faudra, en fait, attendre jusqu'en 1834 pour que Ludger Duvernay et un certain nombre de sympathisants patriotes décrètent que saint Jean-Baptiste devienne, à partir de ce moment, le saint patron de la nation canadienne et que sa fête soit également la fête nationale.

### 2.3 Les Patriotes et l'instauration d'une fête nationale

L'année 1834 marque un jalon important dans l'histoire de la Saint-Jean-Baptiste au Québec, puisqu'il s'agit du moment où Ludger Duvernay, entouré de sympathisants patriotes, tint le premier banquet de la fête nationale, le jour du 24 juin. Le contexte politique qui préside à l'organisation du banquet s'avère d'ailleurs tendu, les *92 Résolutions* ayant été adoptées depuis peu.

Notons par ailleurs que Duvernay et ses acolytes avaient fondé, au printemps de la même année, la société secrète *Aide-toi et le ciel t'aidera!*, ancêtre de la Société Saint-Jean-Baptiste et dont le nom provenait d'une association jacobine ayant été au cœur de la révolution de 1830 à Paris. Plus encore, la fondation de cette société nationale intervient au moment où les communautés environnantes se dotaient elles-mêmes de sociétés nationales, comme la Société Saint-Patrick pour les Irlandais (fondée en mars 1834), la Société Saint-

<sup>91</sup>

Cf. Thérèse Beaudoin, *op. cit.*, p. 157 et Donald Luc Boisvert, *op. cit.*, p. 111.

Georges pour les Anglais (fondée en décembre 1834) et la Société Saint-André pour les Écossais (en février 1835).

La raison exacte du choix de saint Jean-Baptiste comme saint patron national reste nébuleuse, ce saint n'ayant pas de lien direct ou historique avec les Canadiens de l'époque, au contraire des saints des autres sociétés nationales. Tout au plus peut-on avancer que Jean-Baptiste était un prénom fort répandu parmi la population, un peu comme « Patrick » pour les Irlandais. On sait également qu'une loge maçonnique anglophone dirigée par John Molson fils avait l'habitude de tenir un banquet le 24 juin, l'aspect solaire de la fête revêtant une grande importance dans la cosmogonie maçonnique. Il n'est donc pas impossible que les sympathisants patriotes organisés autour de Duvernay aient voulu y faire contrepoids, d'autant que plusieurs étaient franc-maçons eux-mêmes<sup>92</sup>.

Plus largement, il importe de souligner la fonction politique et symbolique de l'association d'une nation avec un saint. Nous avons vu, lors des jalons conceptuels, comment la fête d'un saint patron national participa d'un mouvement de captation de la sacralité religieuse des sociétés traditionnelles par le champ politique moderne naissant. Il est par ailleurs fort intéressant de constater que cette sacralisation de l'entité collective – dans le cas présent par la nation canadienne – advint à un moment de fortes tensions politiques où, justement, le Parti patriote cherchait à asseoir la légitimité de ses revendications (les 92 Résolutions) auprès de la population en attisant le sentiment nationaliste de celle-ci, du moins auprès de ses élites et notables politiques et civils<sup>93</sup>.

Toujours est-il qu'une soixantaine de convives se réunirent dans le jardin de l'avocat John MacDonald, parmi lesquels on compte plusieurs notables et sympathisants patriotes. Le décor est lui-même fortement canadien, marqué par la présence de feuilles d'érables et de castors, qu'on proclame tous deux symboles nationaux canadiens (au sens de canadiens-français). Comme le fait remarquer Thérèse Beaudoin,

Les deux symboles véhiculent des valeurs bien précises ayant une grande signification pour le peuple canadien français (sic): le castor rappelle l'époque des fourrures et de la traite avec les Amérindiens, alors que la feuille d'érable fait référence à cet arbre qui a fortement

---

<sup>92</sup> Cf. Gérard Turcotte, « Pourquoi saint Jean-Baptiste? », dans *L'information nationale*, Montréal, Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal, juin 1987 (numéro spécial), p. 12, J. Z. Léon Patenaude, « Louis-Joseph Papineau était-il franc-maçon? », *Le Devoir*, 23 juin 1988, p. 11 et Marie Catherine Agen, « The Politics of the Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal », dans *American Review of Canadian Studies*, vol. 29, n. 3, 1999, p. 495-496.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 286-288.

impressionné les premiers arrivants par sa taille et sa beauté. De nombreuses mentions en rapport avec l'érable ont été relevées dans les récits de voyageurs des XVII<sup>e</sup>, XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles.<sup>94</sup>

Une fois le repas terminé, les convives se livrent alors à 25 toasts patriotiques, parmi lesquels on retiendra principalement « Le peuple, source primitive de toute autorité légitime », « La Chambre d'Assemblée du Bas-Canada, l'organe fidèle du Peuple canadien », Louis-Joseph Papineau, les 92 Résolutions, les patriotes irlandais, le parti réformiste du Haut-Canada, le gouvernement des États-Unis et, finalement, « Le Clergé canadien et ses Évêques. Puissent-ils toujours être unis, et donner le bon exemple à leurs ouailles. Ils seront soutenus et respectés en faisant cause comme avec la Chambre d'Assemblée et le peuple »<sup>95</sup>.

Clairement, les positions des convives et, plus généralement, du mouvement patriote sont énoncées: lutte pour la responsabilité ministérielle (92 résolutions), idéal républicain et, surtout, soutien du clergé pourvu que celui-ci soutienne la juste cause du parti canadien-patriote...

L'expérience s'étant avérée un succès, elle fut non seulement répétée à Montréal en 1835, mais également reproduite dans plusieurs villages avoisinants tels Saint-Denis, Saint-Eustache, Terrebonne et Berthier. Cette année-là, le banquet de Montréal est déjà plus théâtral, alors que le drapeau des patriotes, entouré de feuilles d'érables, surplombe la table d'honneur et qu'on y chante la Marseillaise.

Un banquet fut également organisé en 1836, précédé d'une grand-messe en l'honneur du saint patron, alors que le contexte politique se radicalisait, séparant même une branche modérée d'une autre plus radicale au sein du mouvement patriote. De fait, un banquet parallèle fut organisé au même endroit où l'avait été le premier de tous, dans le jardin de l'avocat John MacDonnell, autour de qui se rassemblaient cette fois des modérés prenant leurs distances d'avec les patriotes plus radicaux rassemblés autour de Duvernay. Celui-ci y alla, lors de son propre banquet qui regroupait les patriotes plus radicaux, d'une chanson de son crû dans laquelle il explique quelque peu métaphoriquement l'instrumentalisation de saint Jean-Baptiste par la cause patriote:

<sup>94</sup> Thérèse Beaudoin, *op. cit.*, p. 158.

<sup>95</sup> Cf. Robert Rumilly, *op. cit.*, p. 19.

Accourez au banquet civique  
 On dîne en famille aujourd'hui;  
 Calmons notre ardeur politique  
 Chassons les soucis et l'ennui  
 Que chacun en ce jour de fête  
 Célèbre Jean, l'ami d'un Dieu.  
 Avant de conquérir sa tête  
 Prions Hérode encore un peu.

Citoyens! nous sommes tous frères,  
 En vain, on veut nous désunir  
 Inscrivons donc sur nos bannières,  
 Le motto de notre avenir:  
 La force naît de la concorde!  
 Autour de l'érable sacré  
 Creusons avant qu'il ne déborde  
 Le fleuve de la liberté...

Méprisons les vaines menaces  
 Nous sommes tous fils de héros;  
 Forts de nos droits, suivons leurs traces,  
 Gardons la clé de leurs tombeaux  
 Et si les lîgues étrangères  
 Jamais voulaient nous asservir,  
 Unissons-nous comme des frères  
 Et nous saurons vaincre ou mourir.<sup>96</sup>

Le premier couplet compte ceci d'intéressant que la figure de saint Jean-Baptiste apparaît, pour Duvernay, comme transitoire, sa tête symbolisant la liberté à conquérir et le roi Hérode, le pouvoir colonial. Plusieurs thèmes de la lutte patriote sont abordés, dont les divisions internes (qu'on pense au banquet parallèle), le besoin d'unité, le symbole de l'érable et le combat pour la liberté. Il reste cependant frappant de constater que, à peine quelques années après son instauration en tant que fête nationale, la Saint-Jean-Baptiste devenait déjà un terrain de concurrence, sinon de lutte symbolique et politique. Ce trait, nous le verrons, ne démordrait pas tout au long de l'histoire de la fête, particulièrement lors de périodes où la question nationale polarisa l'espace public et le champ politique du Québec.

Un dernier banquet est organisé en 1837 avant le début des Rébellions, qui verront l'arrêt des festivités jusqu'en 1842, et s'avère marqué par le boycott des produits importés: on n'y sert que des produits locaux, whisky, cidre, etc. En fait, cette année-là encore, ce sont en

<sup>96</sup> Cf. Denis Monière, *Ludger Duvernay et la révolution intellectuelle au Bas-Canada*, Montréal, Éditions Québec/Amérique, 1987, p. 103.

fait deux banquets parallèles qui sont organisés, illustrant encore une fois la division du parti patriote qui allait conditionner les rébellions de 1837 et, par la suite, celles de 1838.

Les Rébellions et l'exil qui s'en suivit pour de nombreux sympathisants, dont Ludger Duvernay, signifia la fin de la célébration de la Saint-Jean-Baptiste en tant que fête nationale au Bas-Canada. Alors que Duvernay essaya, sans trop de succès, d'organiser des festivités dans certaines localités des États frontaliers où plusieurs patriotes avaient trouvé refuge, il fallut attendre à 1842 pour que les célébrations reprennent véritablement de l'ampleur, d'abord à Québec et cette fois sous la tutelle de l'Église et de la nouvellement fondée Association Saint-Jean-Baptiste de Québec.

La Saint-Jean-Baptiste de la période patriote constitue donc un tournant important dans l'évolution de la fête au Bas-Canada, elle qui prend une tournure politique qui lui est alors insufflée par l'élite politique du temps. Occasion d'émulation nationaliste, la Saint-Jean-Baptiste patriote regroupe d'abord et avant tout les notables de la société bas-canadienne, qui édictent leur propre vision de la nation et de sa destinée politique. Comme on le verra, cette cooptation de la fête par les élites s'avèrera, à partir de ce moment, une constante dans l'histoire de la Saint-Jean-Baptiste au Québec, les élites religieuses et politiques imposant chacune leur propre vision de la fête et de sa portée symbolique et nationale. Jamais, cependant, ne réussira-t-on à en évacuer les coutumes populaires, ni non plus à empêcher complètement les interprétations parallèles ou divergentes de la lutte nationale et de la fête elle-même de se faire entendre.

#### 2.4 L'élaboration des canons traditionnels de la Saint-Jean-Baptiste

Au sortir de la défaite patriote, l'Église apparaît, face au pouvoir britannique, comme la principale institution sociale représentative et légitime des francophones du Bas-Canada, alors que ceux-ci qui se lancent à ce moment dans un véritable renouveau religieux mené par Mgr Bourget et appuyé par le Révérend Charles Chiquigny, un prédicateur français dont les sermons sont très courus<sup>97</sup>. Un mouvement et une Société de tempérance sont d'ailleurs formés à ce moment, Mgr Bourget faisant de saint Jean-Baptiste le saint patron de la société

<sup>97</sup> Cf. René Hardy, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec, 1830-1930*, Montréal, Boréal, 1999, 284 p., particulièrement les chapitres 2 et 3.

dans une première réappropriation du saint patron national depuis les Patriotes. De figure politique forte et revendicatrice, saint Jean-Baptiste devint du coup le symbole d'une vocation agraire et missionnaire, selon le catéchisme clérico-nationaliste liant de façon intrinsèque la religion catholique et l'héritage français à préserver de la population et qui marqua les représentations collectives de la nation canadienne-française pour près d'un siècle.

C'est dans ce contexte qu'est mise sur pied, en 1842, la première célébration de la Saint-Jean-Baptiste depuis les Rébellions, organisée par la nouvellement fondée Association Saint-Jean-Baptiste de Québec et laissant une large place à l'Église. On y instaure notamment une procession inspirée de celle de la Fête-Dieu, qui évoluera d'abord vers la forme des parades qui ont alors essor dans le monde anglo-saxon et qui donnent à voir différents corps de la société civile (métiers, associations), puis vers le défilé davantage axé sur le spectacle<sup>98</sup>. La forme traditionnelle de la fête se met alors en place, reproduite dans bon nombre de villages: une grand-messe, un défilé, des feux d'artifices, un feu de joie et, dans les localités les plus importantes, un banquet et un bal regroupant des notables civils, politiques et cléricaux, sans oublier les activités plus familiales organisées en marge des festivités plus officielles.

Une célébration est organisée en 1843 à Montréal, le banquet étant cependant annulé afin de soutenir financièrement les sinistrés de Boucherville, victimes d'un incendie quelques jours auparavant. L'Association Saint-Jean-Baptiste de Montréal est à ce moment fondée, dans une optique de concorde nationale, alors que les clivages causés par les Rébellions sont encore très vifs au sein de la société bas-canadienne et de son élite politique. Alors que l'Association Saint-Jean-Baptiste s'efforce à créer des ponts entre les tendances politiques (principalement les conservateurs de La Fontaine et les Rouges rassemblés autour de l'Institut canadien) dans le but de reformer l'unité de la nation, elle est, dans les faits, surtout investie par les éléments davantage conservateurs, ce qui explique son adhésion au moins relative au clérico-nationalisme et à l'idéologie de survivance prônée par l'Église à partir des années 1840<sup>99</sup>.

<sup>98</sup> Voir la description faite de l'évolution des défilés de la Saint-Jean-Baptiste par Victor Morin dans *Cent vingt-cinq ans d'œuvres sociales et économiques*, Montréal, Éditions des Dix, 1959, p. 15-16, reproduite dans Donald Luc Boisvert, *op. cit.*, p. 120-121. Mentionnons au passage que Victor Morin fut lui-même président de la SSJB de 1915 à 1924.

<sup>99</sup> Cf. Louis Balthazar, *Bilan du nationalisme au Québec*, Montréal, L'Hexagone, 1986, p. 147.



Dans un tel contexte, la fête nationale ne pouvait manquer de reproduire les canons de ce clérico-nationalisme :

Le 24 juin devient alors une fête à la fois religieuse et nationale, axée sur des événements passés, telles les guerres et les batailles livrées par nos ancêtres. On allie de plus en plus la notion de nationalisme à celle de la religion, l'une étant nécessaire à la sauvegarde de l'autre, comme le proclame le clergé à cette époque. Les autres thèmes à l'honneur au cours du siècle dernier sont ceux de la conservation de la langue et de la culture françaises. Ainsi ce nationalisme, de politique qu'il était, sera à partir de 1840 restreint à sa seule dimension culturelle et religieuse. Le dernier quart du XIXe siècle voit réapparaître l'idée de nationalisme et de rapatriement. On veut regrouper tous les Canadiens-français qui ont dû s'exiler en dehors du Québec pour gagner leur vie. C'est donc l'époque des défilés à grands déploiements voulant refléter l'union existant entre les Canadiens-français, leur force et leur vitalité.<sup>100</sup>

Voilà donc comment le défilé de la Saint-Jean, qui était au départ une parade regroupant divers corps de la société civile déambulant et se montrant dans les rues de la ville, devint progressivement, dans le courant des années 1860, un défilé auquel les spectateurs assistaient, sans toutefois y participer eux-mêmes. C'est à ce moment, vers 1866 (même si certaines apparitions antérieures ont manifestement eu lieu), que s'impose le petit garçon frisé accompagné d'un mouton et représentant saint Jean-Baptiste, les chars allégoriques prenant eux aussi leur place au sein du défilé dans les mêmes années<sup>101</sup>.

Cette représentation quelque peu infantile du saint remonte en fait à l'imagerie de la Renaissance alors que, notamment en Italie mais aussi en France, on dépeignait le saint sous les traits d'un petit enfant, ce qui s'explique par le fait que Jean était au départ berger, et que souvent les bergers sont en fait des enfants. Cette représentation fut reprise lors des défilés nationaux et allait devenir un des symboles les plus ancrés des Saint-Jean-Baptiste traditionnelles. Notons au passage que cette représentation infantile du saint patron n'était pas universelle, la Société Saint-Jean-Baptiste arborant notamment, sur ses armoiries, une représentation de saint Jean-Baptiste adulte.

Toujours est-il que les fêtes de la Saint-Jean-Baptiste allaient devenir de plus en plus imposantes et constituer des événements de grande envergure attirant de nombreux visiteurs, comme en 1874, où plusieurs dizaines de milliers de Franco-Américains viennent à Montréal pour l'occasion. L'année 1880 s'avère encore plus spéciale, alors que fut organisé à Québec un rassemblement de représentants de toutes les communautés francophones d'Amérique, une

<sup>100</sup> Cf. Thérèse Beaudoin, *op. cit.*, p. 154

<sup>101</sup> Cf. Thérèse Beaudoin, *op. cit.*, p. 164.



occasion pour laquelle Basile Routhier composa le « Ô Canada », qui allait plus tard devenir l'hymne national du Canada dans son ensemble<sup>102</sup>.

Ce rassemblement de 1880 allait d'ailleurs s'avérer un point tournant pour la délégation acadienne qui s'y trouvait et pour qui s'amorça une réflexion sur l'identité particulière des Acadiens en regard des Canadiens français du Québec. Cette démarche allait mener les leaders acadiens, quelques années plus tard, à adopter l'Assomption de la Vierge comme fête nationale<sup>103</sup>.

Les années 1890 marquent quant à elles un tournant dans l'action de la SSJB, qui s'investit désormais davantage dans les oeuvres sociales, par exemple au travers du prêt d'honneur (aux étudiants), tout en continuant à défendre les intérêts et les droits des communautés francophones du pays.

L'année 1908, qui marque le 300<sup>e</sup> anniversaire de la fondation de Québec par Champlain, voit également la reconnaissance, par le Pape Pie X, de saint Jean-Baptiste comme patron des Canadiens français, peu importe le lieu où ils soient fixés. Cette reconnaissance allait donc officialiser une nomination qui avait d'abord été politique mais dont la symbolique avait largement été, nous l'avons vu, reprise par l'Église.

L'interprétation de cette dernière, de même que les symboles traditionnels de la fête et de la nation, allaient cependant commencer à susciter de vives critiques au tournant du siècle. Ainsi, Ollivar Asselin se lança, en 1911 et alors qu'il était lui-même président de la SSJB, dans une diatribe qui allait d'ailleurs lui faire perdre son poste:

Mais quand pour satisfaire la volonté philistine d'un président ou d'un secrétaire de section, on promène toute une matinée sous un soleil brûlant, au risque de le rendre idiot pour la vie, un joli petit enfant qui n'a fait de mal à personne et à qui, neuf fois sur dix, la tête tournera de toute manière; quand, à cet enfant, l'on adjoint un agneau qui, se fichant de son rôle comme le poisson, en pareille occurrence, se ficherait du sien, lève la queue, se soulage et fait bê; et que

<sup>102</sup> Il revient à Calixa Lavallée d'avoir mis ce poème en musique. Plusieurs versions anglaises furent par la suite produites, la version servant actuellement d'hymne national datant de 1906, sous la plume de Robert Stanley Weir. Le « O Canada » devint l'hymne national du Canada le 1<sup>er</sup> juillet 1980, le « God Save the Queen » occupant auparavant cette fonction. Mentionnons également que l'hymne national ne consiste en fait qu'en le premier quatrain du poème qui en comprend quatre, les trois derniers comprenant de nombreuses références à la foi chrétienne, et même à saint Jean-Baptiste. Voir à cet égard le site officiel de Patrimoine Canada, consulté le 14 mars 2010 :

<http://www.pch.gc.ca/pgm/ceem-cced/symb/anthem-fra.cfm>

<sup>103</sup> Cf. Marc Ouimet, « L'Acadie et le Québec: parcours distincts de souche commune. Entrevue avec Joseph-Yvon Thériault », revue en ligne *Le Panoptique*, novembre 2008, consulté le 14 mars 2010, <http://www.lepanoptique.com/sections/histoire/acadie-et-le-quebec-parcours-distincts-de-souche-commune-entrevue-avec-joseph-yvon-theriault/>

derrière cet enfant et cet agneau, on permet à un papa bouffi d'orgueil d'étaler sa gloire d'engendreur en ayant l'air de dire à chaque coup de chapeau : « L'agneau le voilà; mais le bélier, c'est moi ». — Si je veux bien ne pas mettre en doute la sincérité de ceux qui m'invitent à saluer, au nom du patriotisme, ce triste bouffon spectacle, je veux aussi, sans manquer de respect ni à la Religion ni à la Patrie, pouvoir m'écrier : Ce gosse qui fourre nerveusement ses doigts dans son nez et qui, pour des raisons faciles à deviner, ne demande qu'à retourner au plus tôt à la maison, ce n'est pas Saint (sic) Jean-Baptiste, c'est l'enfant d'un épicier de Sainte-Cunégonde.<sup>104</sup>

Et Mgr Bruchési, alors Archevêque de Montréal, de répliquer :

Quoi de plus édifiant que de voir, au milieu de nos fêtes, un enfant gracieux et pur symbolisant le "Précurseur, et à ses côtés le doux agneau, image du Rédempteur? Certains hommes parmi nous se moquent de tout cela. Ils parlent de notre attachement au « mouton ». Il faut qu'ils cessent un langage aussi insultant pour des croyances vénérables et pour de chères traditions. Notre symbole vaut infiniment mieux que d'autres que je ne veux pas nommer. Nous le garderons donc. Ceux qui le dédaignent et le méprisent font voir qu'ils n'ont pas de sens chrétien.<sup>105</sup>

Malgré ces critiques et polémiques, la Saint-Jean-Baptiste conserva ses oripeaux traditionnels pour quelques décades encore. De fait, le défilé connu, en 1924, une évolution le faisant passer, encore davantage qu'auparavant, vers un spectacle public présentant à la fois une stylisation des traditions, de faits et de héros historiques, ainsi que des traits identitaires (du moins présentés comme tels) de la nation canadienne-française<sup>106</sup>. Cette année-là, la Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal investit l'espace public montréalais de symboles et de manifestations destinés à relancer la fibre nationaliste. Ainsi la SSJBM inaugura-t-elle non seulement la croix du Mont-Royal mais revampa également la tradition du défilé en lui donnant plus d'ampleur et de cohésion symbolique<sup>107</sup>. D'énormes chars allégoriques furent construits pour l'occasion, présentant chacun une thématique se fondant dans le récit général d'un défilé maintenant conçu autour d'un thème national, une tradition encore vivante aujourd'hui. La liste de ces thèmes de défilés de 1924 à 1969, présentée ci-

<sup>104</sup> Dans un article publié dans la revue *Action*, le 26 juillet 1913 et cité dans Olivar Asselin, « Pensée française », *Pages choisies*, Montréal, Éditions de l'A.C.-F., 1937, p. 80.

<sup>105</sup> Cité dans Robert Rumilly, *op. cit.*, p. 237.

<sup>106</sup> Il est, à cet égard, intéressant de souligner que c'est à la même époque que s'imposa le chanoine Groulx comme l'historien national par excellence, valorisant notamment une histoire « édifiante » au sein de laquelle les héros nationaux, comme par exemple Dollard des Ormeaux, occupaient une place de choix.

<sup>107</sup> Cf. *Ibid.*, notamment le chapitre 15 intitulé « Ce que l'Amérique doit à la race française ». Concernant l'accent historique des défilés à partir de 1924, voir le chapitre 16 intitulé « Les grands thèmes historiques ».

dessous, permet d'ailleurs d'observer une certaine évolution dans les représentations proposées par ceux-ci. Alors que les thèmes traditionnels (agriculture, traditions, mère au foyer) dominent jusqu'aux années 1940, on observe par la suite l'apparition de thèmes relevant davantage de la réalité contemporaine tels la « Cité », les sciences ou encore l'économie. Plus encore, on observe un recentrement des thèmes sur le Québec advenant durant les années 1960 qui n'est pas sans lien avec l'émergence d'un nationalisme prenant le Québec comme cadre territorial et politique.

Mentionnons également que c'est en 1925 que l'Assemblée nationale du Québec décréta la Saint-Jean-Baptiste jour férié et chômé, permettant du coup à la masse des travailleurs de pouvoir célébrer la fête nationale, alors qu'auparavant seuls les notables et quelques privilégiés pouvaient se permettre de profiter des célébrations. Soulignons finalement que l'adoption, en 1948 par le gouvernement de Maurice Duplessis, du *Fleurdelisé* comme emblème national du Québec marqua également un jalon d'importance dans l'imagerie de la fête, le drapeau québécois formant désormais le symbole cohésif par excellence de la nation canadienne-française, puis québécoise, lors des festivités du 24 juin.

### **Les thèmes des défilés nationaux tenus à Montréal de 1924 à 1969**

- 1924: Ce que l'Amérique doit à la race française;
- 1925: Visions du passé;
- 1926: Hommages aux patriotes « 1837-1838 »;
- 1927: Quatre siècles d'histoire;
- 1928: Nos chansons populaires;
- 1929: Les contes et les légendes du Canada français;
- 1930: Je me souviens;
- 1931: Vive la Canadienne;
- 1932: Glorification du sol;
- 1934: Les anniversaires Histoire, Progrès;
- 1935: Le Saint-Laurent et les Grands-Lacs;
- 1936: Les voix du passé – Évocation de nos poètes disparus;
- 1937: Ô Canada, mon pays, mes amours;
- 1938: Les pionniers de la prose au Canada français avant 1900;

- 1939: Le Canada français est resté fidèle;
- 1940: Leçons d'énergie;
- 1941: Hommage à la famille canadienne-française;
- 1942: Naissance d'une ville catholique et française au XVII<sup>e</sup> siècle: Ville-Marie;
- 1943: Hommage à la mère canadienne;
- 1944: Hommage à l'éducateur;
- 1945: Les groupes français d'Amérique;
- 1946: Les Canadiens français et les sciences;
- 1947: La Patrie, c'est ça;
- 1948: La Cité;
- 1949: L'expansion française en Amérique
- 1950: Le folklore;
- 1951: Le Canada français dans le monde;
- 1952: Notre héritage culturel;
- 1953: Nos richesses économiques;
- 1954: Fidélité maritale;
- 1955: L'Acadie rayonnante;
- 1956: Le Visage du Canada français;
- 1957: Sa Majesté, la Langue française;
- 1958: Champlain, Père de la Nouvelle-France et Québec, Capitale du Canada français;
- 1959: Le Saint-Laurent... « la route qui marche »;
- 1960: La présence canadienne-française;
- 1961: Hommage à la femme canadienne-française;
- 1962: L'épanouissement du Canada français;
- 1963: La joie de vivre au Canada français;
- 1964: Le Canada français, réalité vivante;
- 1965: Montréal, ville dynamique;
- 1966: La présence canadienne-française dans le monde;
- 1967: La vocation internationale du Québec;
- 1968: Québec '68;

1969: Québec, mon amour.<sup>108</sup>

## 2.6 Portrait-synthèse de la Saint-Jean-Baptiste traditionnelle au Québec

Au terme de ce tour d'horizon de l'histoire de la Saint-Jean-Baptiste au Québec, nous aimerions procéder à un exercice de synthèse des principaux traits de la fête. Certes, un tel exercice relève, au moins en partie, de l'abstraction puisque, tel que nous l'avons vu, la Saint-Jean-Baptiste n'a jamais été fixe dans le temps, pas plus que le nationalisme canadien-français, au demeurant. Malgré ces nuances, il importe de souligner que le cas de la fête nationale s'avère plus homogène que ne le fut lui-même champ politique québécois de la période s'échelonnant des années 1840 au tournant des années 1960.

Ainsi, à partir des années 1840 et plus particulièrement à partir des années 1860, les principales manifestations et symboles de la Saint-Jean-Baptiste se mettent en place, alors que se développe également un discours les incorporant dans le clérico-nationalisme prôné par l'Église catholique et la frange conservatrice du spectre politique. S'il importe de souligner que ce complexe symbolique et idéologique ne recouvrit en aucun moment complètement le champ politique québécois, il reste que la fête nationale en resta un moment expressif important, et ce jusqu'au tournant des années 1960. Nous décrirons donc maintenant cet ensemble de manifestations.

Nous dirons d'abord de la Saint-Jean-Baptiste traditionnelle qu'elle représente la manifestation la plus codifiée et la plus proche du rituel (notamment dans son formalisme) de l'histoire de la fête au Québec. Son aspect religieux et civique est indéniable, marqué de manifestations officielles posant assez clairement les élites religieuses et politiques comme « définitrices »<sup>109</sup> de l'ensemble national, tant par les symboles utilisés que par les discours prononcés sur les différentes tribunes à leur disposition pour l'occasion.

<sup>108</sup> Cf. Donald Luc Boisvert, *op. cit.*, p. 124-125. L'auteur a obtenu cette information lors d'une exposition sur l'histoire de la Saint-Jean-Baptiste s'étant tenue en 1988. Il n'y eut pas de défilé en 1933 puisqu'on se préparait alors pour les célébrations entourant le 400<sup>e</sup> anniversaire du premier voyage de Jacques Cartier devant se tenir l'année suivante.

<sup>109</sup> Nous entendons par « définitrice » le pouvoir de définir publiquement la teneur et les symboles de la nation, et d'en proposer le récit, qu'ont divers corps sociaux et plus particulièrement leurs représentants officiels, c'est-à-dire ceux qui sont investis de leur autorité, pour reprendre le concept bourdieusien, et qui parlent et agissent publiquement en leur nom. Cette dynamique est traitée dans les deuxième (« L'institution sociale du pouvoir symbolique ») et troisième (« Pouvoir

La Saint-Jean-Baptiste est alors marquée par trois principales manifestations officielles et codifiées, regroupant ces élites dont nous avons parlé : le banquet, la messe et le défilé. Comme nous l'avons vu au cours du présent chapitre, le banquet est la première manifestation de la Saint-Jean-Baptiste en tant que fête nationale. Il regroupe principalement des notables politiques, mais aussi d'autres sphères de la société québécoise. Dans tous les cas, il exclut la très grande majorité de la population, délimitant ainsi – une première fois – un espace officiel de la fête, espace auquel l'ensemble de la population n'a pas accès. Également, le banquet offre une tribune privilégiée à différents notables pour émettre des discours qui, reçus dans un contexte officiel, portent une charge définitrice importante. Plus particulièrement, l'orateur invité et/ou officiel de l'événement propose alors une réflexion qui, dans le contexte du banquet de la Saint-Jean-Baptiste, prend une portée nationale et est souvent rapporté comme tel par la presse. Parmi les trois manifestations officielles de la Saint-Jean-Baptiste, le banquet national s'avère donc le seul à être complètement laïc et le plus ouvertement politique, ces caractéristiques n'excluant cependant en rien la présence (et la bénédiction) de représentants de l'Église.

La messe de la Saint-Jean-Baptiste remonte également, nous l'avons vu, à l'époque des Patriotes. Si elle s'avérait alors quelque peu recouverte par l'aura politique de l'événement, elle devient cependant plus solennelle lors de l'époque suivante. Regroupant elle aussi les notables de la société québécoise, elle permet néanmoins une plus grande présence de la population et, surtout, donne une place prépondérante au discours des représentants de l'Église. Ceux-ci professent alors leur vision de la nation canadienne-française définie selon les canons du clérico-nationalisme, c'est-à-dire sur le mode religieux et culturel, la langue et la culture française étant intimement liées à la foi catholique. Dans cette construction symbolique, discursive et idéologique, la figure de saint Jean-Baptiste devient une métaphore du destin de la nation canadienne-française, le Précurseur guidant une nation elle-même promise à une mission spirituelle et civilisatrice en cette Amérique du Nord anglo-saxonne, protestante et matérialiste.

De son côté, le défilé de la Saint-Jean-Baptiste traditionnelle apparaît comme un hybride entre la procession religieuse de laquelle il origine et la tradition des parades ayant

---

symbolique et champ politique ») parties de l'ouvrage de Pierre Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001 (1982), 423p.

cours dans le monde anglo-saxon – et plus particulièrement aux États-Unis – qui ne manqua pas de l’influencer. Au-delà d’une certaine évolution dans sa forme et ses thématiques, un assez grand nombre de caractéristiques marquent le visage du défilé de la Saint-Jean-Baptiste traditionnelle. Tout d’abord, le défilé suit une route pré-établie, principalement la rue Sherbrooke, laquelle est alors réservée pour l’événement, délimitant encore une fois un espace officiel de la fête – la route du défilé – duquel est exclue la population qui se retrouve cependant dans un espace marginal de la fête – les bordures de la rue Sherbrooke – et dans une position de spectateur. Encore une fois, les notables de la société québécoise sont mis à l’honneur sur une estrade devant laquelle passe le défilé, dans une sorte de caution officielle de l’événement. Constitué de diverses associations provenant de la société civile, de chars allégoriques, de figures historiques et, également, d’une présence de plus en plus importante de la publicité commerciale, le défilé se clôture invariablement par un petit enfant frisé accompagné d’un mouton représentant le saint patron national. À partir de 1924, les chars allégoriques composant le défilé sont organisés de façon thématique et représentent des stylisations historiques et identitaires de la nation canadienne-française, proposant une lecture des racines et de l’essence de celle-ci à une masse de spectateurs à qui l’on distribue souvent des programmes explicatifs afin qu’ils saisissent le sens d’un spectacle que plusieurs apprécient justement davantage pour son côté spectaculaire que nationaliste. L’arrivée des médias de masse, et plus particulièrement de la télévision, changea quelque peu cette dynamique, la diffusion du défilé permettant une présentation (par des commentateurs) plus directe de la symbolique du défilé, qui devint alors une manifestation de l’espace public médiatique en plus de l’espace public physique de la ville.

À ces manifestations officielles de la fête nationale se joignent également des manifestations relevant davantage de la tradition populaire de la Saint-Jean-Baptiste, dont nous avons vu qu’elle était la plus ancrée dans l’histoire de la Nouvelle-France et du Bas-Canada. Le feu de joie constitue sans contredit un élément fort de la fête auquel est convié l’ensemble de la population, qui se double souvent, pour la période qui nous occupe, de feux d’artifices. S’il revient parfois à un représentant de l’Église, voire un représentant civil, d’allumer le bûcher de la Saint-Jean-Baptiste, là s’arrête cependant l’emprise des notables sur cette manifestation de la fête.



Également, il importe de souligner l'aspect forain et familial de la Saint-Jean-Baptiste qui se développe dans la seconde moitié du XIXe siècle et qui est encore présent aujourd'hui, notamment dans les célébrations de quartier. Ainsi, et bien que la Saint-Jean-Baptiste ne soit déclarée jour chômé pour tous les travailleurs qu'en 1925, l'urbanisation et l'industrialisation qui marquent la fin du XIXe siècle reconfigurent le travail traditionnel (principalement agricole) pour dégager des plages de temps libre, d'où découla progressivement la notion contemporaine de loisirs<sup>110</sup>. Les familles disposant de la journée pour fêter et s'amuser, on voit apparaître, dès la fin du XIXe siècle, diverses compétitions sportives et activités familiales organisées durant la journée de la Saint-Jean-Baptiste et qui, sans participer de la dynamique nationale de la fête, n'en représentent pas moins un visage de l'événement qui, justement, doit nous prévenir d'une analyse trop fonctionnaliste de sa portée politique effective. Comme nous le verrons plus loin, l'espace familial et populaire de la Saint-Jean-Baptiste, qui se déploie souvent dans les parcs, n'est pas exempt d'une potentielle interaction avec l'espace officiel de la fête, et parfois pour des motifs très extérieurs à la volonté des organisateurs.

Au total, la Saint-Jean-Baptiste traditionnelle s'avère être un événement public *présentant* – pour reprendre la terminologie développée par Don Handelman – non pas tant l'ordre social que la construction nationale canadienne-française par les élites définitrices de l'époque, soit l'Église, la Société Saint-Jean-Baptiste et la classe politique dans son ensemble (principalement son versant conservateur). Celles-ci profitaient des tribunes constituées par les différentes manifestations de la fête pour émettre non seulement un ensemble de discours s'articulant autour du clérico-nationalisme alors prévalant, mais également des symboles qui, tels le petit frisé et son mouton, présentaient une lecture de la fête et du saint patron s'accordant elles aussi au clérico-nationalisme et offrant l'image d'une nation canadienne-française définie principalement par ses traditions, ses héros historiques, l'agriculture et la foi catholique.

---

<sup>110</sup> Michel Bellefleur, *L'Église et le loisir au Québec avant la Révolution tranquille*, Sillery, Presses de l'Université du Québec, 1986, 221p.



## CHAPITRE 3

### LE QUÉBEC DE L'APRÈS-GUERRE JUSQU'À L'ACCORD DU LAC MEECH : SYNTHÈSE HISTORIOGRAPHIQUE

La période allant de l'après-guerre jusqu'à l'Accord du lac Meech en fut une de profonds bouleversements pour le Québec, tant au niveau identitaire (émergence d'une nouvelle définition de la nation ainsi que d'un nouveau nationalisme) qu'en ce qui a trait à la forme et l'action de l'État, aux mouvements issus de la société civile ou encore à la prise en charge d'une part plus importante de son économie par les francophones. L'objet de ce troisième chapitre est de brosser le portrait de l'historiographie de la question nationale au Québec, d'abord durant l'après-guerre, puis de la Révolution tranquille jusqu'à l'Accord du lac Meech. Nous nous pencherons plus précisément sur les études retraçant l'évolution de la conception de la nation, de son cadre politique d'insertion, ainsi que des formes du nationalisme. Sans prétendre nous-mêmes renouveler les interprétations existantes, nous chercherons plutôt à faire ressortir l'apport des nouvelles contributions dans la réinterprétation de périodes (notamment la Grande Noirceur et la Révolution tranquille) dont l'historiographie a longtemps dressé un portrait relativement univoque et principalement centré sur la dialectique continuité/rupture ainsi que sur une vision réductrice de la modernité. Plus largement, cet exercice nous permettra de poser les jalons de l'analyse que nous proposons de l'évolution du champ politique québécois durant la période constituant notre horizon de recherche, que nous articulons, lors des trois prochains chapitres, avec l'évolution de la Saint-Jean-Baptiste.

#### 3.1 Le Québec duplessiste

La période allant de l'après-guerre jusqu'à 1960 fut fortement marquée par la figure de Maurice Duplessis et associée à un pouvoir politique conservateur autoritaire et corrompu, laissant une large place à l'Église dans la gestion des services sociaux, notamment en santé et

en éducation. Ainsi, cette période a marqué la mémoire collective des Québécois comme étant une « Grande Noirceur », un terme qui fit son apparition dans le courant des années 1960 et 1970 et marqua la coupure qu'aurait représentée la Révolution tranquille en regard de cette période obscurantiste, âge d'or du conservatisme canadien-français et de la domination sociale de l'Église, voire même d'une société proprement traditionnelle qui se serait développée en marge de la modernité des autres sociétés occidentales<sup>111</sup>.

De fait, nombre d'acteurs et d'observateurs de l'époque s'entendent pour parler d'un retard de la société québécoise. Chez les universitaires, les historiens de l'école de Montréal comme ceux de l'école de Québec s'accordent sur ce constat, leur opinion divergeant cependant quant à ses causes. Ainsi, alors que les historiens (et aussi plusieurs sociologues et politicologues) de l'Université Laval voient dans ce retard la résultante du cadre culturel et des structures sociales propres au Canada français, les historiens rattachés à l'Université de Montréal mettaient plutôt en cause l'état d'infériorisation et de colonisation découlant non seulement de la Conquête de 1760, mais plus encore de la défaite patriote de 1837-1838<sup>112</sup>. Par ailleurs, il importe de noter que l'idée d'un retard de la société québécoise n'était pas l'apanage des seuls universitaires, mais imprégnait de nombreux groupes et acteurs sociaux qui allaient plus tard s'investir de plain-pied dans la Révolution tranquille.

De cette idée de retard de la société québécoise émergea celle de rattrapage qui constitua, dans l'esprit de plusieurs, un véritable passage à la modernité de la société québécoise, un moment de rupture d'avec l'ordre traditionnel ayant dominé jusqu'à la mort de Duplessis<sup>113</sup>. Malgré cette conception fortement ancrée dans les esprits, l'émergence

<sup>111</sup> On retrouve cette conception de la société québécoise comme marginale à la modernité industrielle formulée pour la première fois, explicitement, dans l'ouvrage du sociologue américain Everett C. Hughes, formé à Chicago et ayant enseigné à l'Université McGill de 1928 à 1938, avant d'être embauché à l'École des Sciences Sociales de l'Université Laval en 1942. Cf. Everett C. Hughes, *French Canada in Transition*, Chicago, University of Chicago Press, 1943, 256p.

<sup>112</sup> Voir notamment, à ce sujet, l'ouvrage de Jean Lamarre, *Le devenir de la nation selon Maurice Séguin, Guy Frégault et Michel Brunet (1944-1969)*, Sillery, Septentrion, 1993, 561p. Les trois historiens étudiés par Lamarre constituaient l'école de Montréal, alors que Marcel Trudel, Jean Hamelin et Fernand Séguin formaient l'école de Laval.

<sup>113</sup> Cette conception a d'abord été véhiculée par plusieurs acteurs de l'époque et opposant du régime duplessiste, tant chez les néo-nationalistes regroupés autour d'André Laurendeau, du journal *Le Devoir* et de l'école de Montréal que chez les libéraux tel Pierre Elliott Trudeau, regroupés autour de la revue *Cité libre* et fortement influencés, dans le cas de Trudeau notamment, par l'importance accordée aux questions sociales et à celle des droits individuels par le poète et juriste Frank Scott. Voir à cet effet Guy Laforest, *Trudeau et la fin d'un rêve canadien*, Sillery, Septentrion, 1992, p. 85. Cette idée

d'une génération d'historiens grandement influencés par l'histoire sociale et quantitative de l'école des Annales imprégna plutôt à l'historiographie, dès les années 1970 et surtout à partir du tournant des années 1980, une volonté marquée de réinscrire le développement de la société québécoise dans les grands processus modernisateurs de l'industrialisation et de l'urbanisation s'étant déployés dès le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>114</sup>. Pour ce courant historiographique, taxé de « révisionniste » par Ronald Rudin en ce qu'il cherche à restituer la « normalité » de la société québécoise d'avant la Révolution tranquille<sup>115</sup>, de nombreuses « brèches modernes » auraient contribué à fissurer l'édifice traditionnel de la société québécoise dès le tournant du XX<sup>e</sup> siècle, et ce tant sur les plans social que culturel<sup>116</sup>.

Critiquée pour son évacuation du politique de l'analyse historique, le courant révisionniste peina effectivement, malgré son appréhension des différents processus sociaux, économiques et culturels rattachant la société québécoise à une modernité (sinon une modernisation) de longue date, à réfléchir la teneur du système et même de la culture

---

de passage à la modernité fut ensuite reprise, entre autres, par une nouvelle génération de technocrates qui s'arrogea la gestion de la société québécoise au travers de l'expansion et la professionnalisation de la fonction publique, et relayée par bon nombre de journalistes et d'enseignants des niveaux secondaire et collégial. Sur la montée en puissance des technocrates, voir l'essai de Jean-Jacques Simard, *La longue marche des technocrates*, Montréal Éditions Saint-Martin, 1979, 198p.; sur l'impact du « grand récit technocratique » sur la mémoire de la Grande Noirceur et de la Révolution tranquille, voir Jocelyn Létourneau, « L'imaginaire historique des jeunes Québécois », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 41, n. 4, 1988, p. 553-574. Nous reviendrons plus loin sur cette association entre modernité et Révolution tranquille.

<sup>114</sup> L'ouvrage par excellence proposant une synthèse de cette approche est *L'histoire du Québec contemporain* de Paul-André Linteau, Jean-Claude Robert et René Durocher (Montréal, Boréal Express, 1979, 2 vol.).

<sup>115</sup> Cf. Ronald Rudin, *Making History in Twentieth-Century Quebec*, Toronto, University of Toronto Press, 1997, 294 p. En réponse à la thèse de Rudin, Jean-Marie Fecteau soulignait la maladresse de la dénomination de « révisionniste » et proposait plutôt le terme de « moderniste » dans « La quête d'une histoire normale: réflexions sur les limites épistémologiques du révisionnisme au Québec », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 4, numéro 2, hiver 1995, p. 31-38. Voir également la table ronde organisée par le *Bulletin d'histoire politique* sur l'ouvrage de Rudin et dont on retrouve les contributions dans le vol. 7, numéro 1, automne 1998, p. 106-156.

<sup>116</sup> Voir par exemple l'ouvrage de Marcel Fournier, *L'entrée dans la modernité : science, culture et société au Québec*, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1986, 239p. et celui d'Yvan Lamonde et Esther Trépanier, *L'avènement de la modernité culturelle au Québec*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1986, 319p., ainsi que l'article de Paul-André Turcotte, « Sécularisation et modernité : les frères éducateurs et l'enseignement secondaire public, 1920-1970 », *Recherches sociographiques*, vol. 30, n° 2, 1989, p. 229-248.

politiques du Québec d'avant la Révolution tranquille, et plus particulièrement de la période duplessiste, qui resta en elle-même peu étudiée jusqu'au tournant des années 1990<sup>117</sup>.

Proposant de leur côté une relecture plus profonde des dynamiques du champ politique de l'après-guerre, les sociologues Gilles Bourque, Jules Duchastel et Jacques Beauchemin étudièrent, dans *La société libérale duplessiste 1944-1960*<sup>118</sup>, les grands thèmes du discours politique de l'époque et proposent une réinterprétation importante de la forme de l'État et de la séparation entre les sphères privée et publique ayant cours à cette époque. À travers les thèmes du progrès, de l'égalité, des droits et devoirs, c'est la régulation libérale conservatrice que tenta de sauvegarder Duplessis qui est décrite dans ses fondements à la fois idéologiques et pratiques. L'étude de ce type de régulation sociale, qui reléguait justement la gestion des services sociaux à la sphère privée (au Québec largement occupée par l'Église catholique sans pour autant que celle-ci ne soit intriquée à l'État en tant que tel), ouvre donc la voie à une compréhension plus fine de la sécularisation de plusieurs structures sociales (santé, éducation, services sociaux) que connut le Québec quelques années plus tard. La distinction est importante, puisqu'elle réinscrit la forme et l'action de l'État de cette époque dans le cadre de la modernité politique (rendant de ce fait caduque l'interprétation d'une société véritablement « traditionnelle »), tout en précisant la teneur du changement de la culture politique et de l'éthique du vivre-ensemble représenté par les réformes de la Révolution tranquille, soit le passage à l'État-Providence et ses idéaux de social-démocratie.

Au-delà de la seule analyse critique du régime duplessiste, plusieurs travaux réalisés dans les années suivantes et relevant souvent de l'histoire des idées mirent également en relief certains moments ou mouvements de remise en cause du climat conservateur de l'époque : artistes automatistes regroupés autour de Paul-Émile Borduas et ayant signé le

<sup>117</sup> La faiblesse de l'histoire politique au sein de l'historiographie québécoise, à laquelle l'Association québécoise d'histoire politique tente de pallier depuis les années 1990 avec la publication du *Bulletin d'histoire politique*, n'est d'ailleurs pas étrangère à l'accent mis sur les structures socioéconomiques par les historiens révisionnistes qui, effectivement, délaissèrent le champ de l'histoire politique au même moment où celle-ci connaissait également un recul dans l'historiographie de plusieurs pays devant l'hégémonie de l'histoire sociale et quantitative inspirée des *Annales*. Cf Jean-Philippe Warren et Yves Gingras, « *Le Bulletin d'histoire politique* et le retour du refoulé. La lutte pour l'imposition d'un domaine de recherche dans le champ de l'histoire québécoise (1992-2005) », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 15, numéro 3, printemps 2007, p. 25-36.

<sup>118</sup> Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1994, 435 p. Ce travail d'analyse du discours politique avait déjà été amorcé quelques années plus tôt, notamment dans Gilles Bourque et Jules Duchastel, *Restons traditionnels et progressifs pour une nouvelle analyse du discours politique : le cas du régime Duplessis au Québec*, Montréal, Boréal Express, 1988, 399p.

manifeste du *Refus global*<sup>119</sup>, syndicalistes ayant soutenu les grèves de l'amiante à Asbestos et Murdochville<sup>120</sup>, hommes d'affaires réclamant une plus grande intervention de l'État dans l'économie<sup>121</sup>, intellectuels néo-nationalistes regroupés autour d'André Laurendeau et du quotidien *Le Devoir* et intellectuels libéraux regroupés autour de Pierre-Elliott Trudeau et de la revue *Cité libre*<sup>122</sup>.

De leur côté, des travaux plus récents encore, dont certains inspirés d'une « nouvelle sensibilité historique » remettent de l'avant une histoire des idées alimentant une appréhension renouvelée de la culture politique. Ils proposent ainsi une lecture du contexte culturel et des motivations de plusieurs acteurs importants de l'après-guerre qui développe une compréhension renouvelée de la place et de l'influence de la religion catholique dans la société québécoise d'alors. Voilà comment les sociologues E-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, influencés du propre aveu de Warren par une approche « culturaliste »<sup>123</sup>, expliquent l'action de plusieurs révolutionnaires tranquilles et de l'éthique du vivre-ensemble qu'ils tentèrent de mettre sur pied en traçant le portrait d'un courant spirituel ayant eu une

<sup>119</sup> Voir notamment Patricia Smart, *Refus global : genèse et métamorphose d'un mythe fondateur*, Montréal, Programme d'étude sur le Québec de l'Université McGill, coll. « Les grandes conférences Desjardins », 1998, 29 p., et Brigitte Deschamps, « Refus global : de la contestation à la commémoration », *Études françaises*, vol. 34, n° 2-3, 1998, p. 175-190.

<sup>120</sup> Suzanne Clavette, *Les dessous d'Asbestos. Une lutte idéologique contre la participation des travailleurs*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2005, 566p. Voir également les écrits d'époque rassemblés par Pierre Elliott Trudeau dans *La grève de l'amiante : une étape de la révolution industrielle au Québec*, Montréal, Cité libre, 1956, 430p.

<sup>121</sup> Mentionnons à cet égard le dossier spécial réservé à la Commission Tremblay par le *Bulletin d'histoire politique*, « La Commission Tremblay (1953-1956). Cinquante ans de débats sur le déséquilibre fiscal : 1956-2006 », vol. 16, numéro 1, automne 2007, dont les contributions restituent l'importance du rapport en tant que véritable synthèse de la pensée canadienne-française, mais aussi comme socle de plusieurs réformes de la Révolution tranquille. Voir notamment les contributions de Dominique Foisy-Geoffroy, « Les sources intellectuelles du Rapport Tremblay », de Michel Sarra-Bournet, « La société civile devant la Commission Tremblay » et de Robert Comeau et Mathieu Bock-Côté, « Le Rapport Tremblay et l'institutionnalisation du politique dans une perspective nationaliste au Québec ».

<sup>122</sup> Cf. E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, « De la question sociale à la question nationale : la revue *Cité libre* (1950-1963) », *Recherches sociographiques*, vol. 39, n. 2-3, 1998, p. 291-316. On trouvera également une excellente synthèse du contexte intellectuel de l'époque, doublée cependant d'une certaine appréciation personnelle d'un auteur l'ayant lui-même vécue, dans Léon Dion, *Québec 1945-2000. Tome II: Les intellectuels et le temps de Duplessis*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1993, 452 p.

<sup>123</sup> Jean-Philippe Warren, « La sociologie québécoise aurait-elle « sans qu'elle le sache » succombé aux Cultural Studies », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 14, no 1, automne 2006, p. 237-247.

influence non négligeable chez certains des représentants les plus importants de la génération de l'après-guerre, à savoir le personnelisme<sup>124</sup>.

Mettant l'accent sur l'investissement social du laïc, le personnelisme allait ainsi influencer l'action sociale de nombre d'acteurs importants de la Révolution tranquille, Meunier et Warren y voyant d'ailleurs un cadre culturel expliquant la rapidité avec laquelle l'Église se désengagea de son action sociale, qui ne fut alors pas tant une sécularisation des structures qu'un recul des clercs au profit de laïcs militants, comme en témoignent les nombreux religieux qui défroquèrent à cette époque. Comme le démontre également Louise Bienvenue, les mouvements de jeunesse de l'Action catholique furent un puissant véhicule, durant les années 1940, de promotion du personnelisme auprès de jeunes gens pour plusieurs appelés à jouer un rôle important dans le Québec des années 1950 et 1960<sup>125</sup>.

Cette thèse trouve en quelque sorte son aboutissement dans l'ouvrage de Michael Gauvreau, *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*<sup>126</sup>, dans lequel il impute au personnelisme les profondes modifications qui auraient imprégné l'Église d'avant Vatican II au Québec. Par ses différents organes, notamment ses mouvements de jeunesse, l'Église aurait ainsi formé le terreau dans lequel se seraient formées plusieurs des conceptions sociales ayant marqué la Révolution tranquille, alors que les réformes de Vatican II auraient plutôt ouvert la voie à la déchristianisation de la société québécoise. De fait, si l'ouvrage de Gauvreau porte flanc à plusieurs critiques, par exemple quant à la surestimation de l'influence des réformateurs catholiques ou encore du personnelisme en soi, voire en ce qui a trait à l'articulation du discours religieux à celui d'autres acteurs et groupes sociaux, il demeure qu'il contribue à pluraliser la vision du rôle et de l'action de l'Église dans l'évolution du Québec de l'après-guerre<sup>127</sup>.

<sup>124</sup> E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la « Grande Noirceur » : l'horizon « personneliste » de la Révolution tranquille*, Sillery, Septentrion, 2002, 207p. Notons l'influence qu'eut le personnelisme sur Pierre Elliott Trudeau, Fernand Dumont, Claude Ryan, entre autres personnages politiques et intellectuels importants.

<sup>125</sup> Cf. Louise Bienvenue, *Quand la jeunesse entre en scène. L'Action catholique avant la Révolution tranquille*, Montréal, Boréal, 2003, 291p.

<sup>126</sup> Michael Gauvreau, *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*, trad. par Richard Dubois, Montréal, Fides, 2008 (2005), 457p.

<sup>127</sup> À ce sujet, on consultera avec profit la table ronde consacrée à l'ouvrage de Gauvreau dans la *Revue d'histoire de l'Amérique française* (vol. 60, no 3, hiver 2007, p. 373-389), qui comprend les textes suivants : Lucia Ferretti, « L'Église catholique des années 1930-1970 : avant tout celle des laïcs

Au total, ces diverses études permettent de tracer les contours d'un certain renouveau de la pensée de l'action sociale au sein même de l'Église, offrant du coup un portrait beaucoup plus nuancé du conservatisme catholique et des différents mouvements l'animant, et permettant également une réinscription de phénomènes culturels dans l'articulation des phénomènes politiques au sens large, et plus particulièrement de la Révolution tranquille.

Il importe également de noter les contributions d'importants sociologues ayant réfléchi, depuis le tournant des années 2000, à la mémoire de la Grande Noirceur et, plus largement, du Canada français. Ainsi, les travaux de Yvan Lamonde (philosophe) et Gérard Bouchard sur l'américanité tentèrent de démontrer un « impensé » de la mémoire du Canada français, principalement construite autour des discours d'élites, l'appartenance continentale et culturelle au Nouveau-Monde, et à travers elle l'influence incontestable des États-Unis<sup>128</sup>. La critique que Joseph-Yvon Thériault développa du concept d'américanité l'amena, quant à lui, à développer une réflexion très riche de la mémoire du Canada français et de son rôle dans la construction de l'imaginaire collectif du Québec contemporain<sup>129</sup>. Réfléchissant de son côté sur les contradictions d'un discours souverainiste évacuant l'historicité des revendications nationales, Jacques Beauchemin en arrivait au même constat, évoquant la mémoire honteuse du Canada français, et plus encore de la période duplessiste, ainsi que son rôle de repoussoir dans la construction de la mémoire d'un Québec contemporain peinant à intégrer et même reconnaître l'héritage du Canada français<sup>130</sup>.

Pour Gérard Bouchard, la construction mémorielle de la « Grande Noirceur » relève pour ainsi dire du mythe, en ce que la vision entretenue par l'imaginaire collectif de cette période participe d'un certain récit de l'ensemble dont l'efficacité symbolique se doit d'être

---

de l'action catholique ? », p. 373-377; Yvan Lamonde, « Un arc en ciel », p. 377-381; Denyse Baillargeon, « Une révolution religieuse? », p. 381-385.

<sup>128</sup> Cf. Yvan Lamonde, *Ni avec eux, ni sans eux. Le Québec et les États-Unis*, Québec, Nuit blanche, 1996 et *Allégeances et dépendances : l'histoire d'une ambivalence identitaire*, Québec, Éditions Nota bene, 2001, 120p, ainsi que Yvan Lamonde et Gérard Bouchard, dir. *Québécois et Américains : la culture québécoise aux XIXe et XXe siècles*, Montréal, Fides, 1995, 418 p.

<sup>129</sup> Joseph-Yvon Thériault, *Critique de l'Américanité. Mémoire et démocratie au Québec*, Montréal, Québec / Amérique, 2002, 373p. Voir également É.-Martin Meunier et Joseph-Yvon Thériault, dir., *Les impasses de la mémoire. Histoire, filiation, nation et religion*, Montréal, Fides, 2007, 388 p.

<sup>130</sup> Jacques Beauchemin, *L'histoire en trop : la mauvaise conscience des souverainistes québécois*, Montréal VLB, 2002, 210p.



aussi importante que la vérité intrinsèque<sup>131</sup>. Dans ces conditions, il appert qu'une appréhension nouvelle du Canada français, et plus particulièrement de la période duplessiste qui en représente le point de chute, ne puisse faire l'économie d'une réflexion quant à la mémoire de cette période et son rôle dans la construction de l'imaginaire collectif prévalant au Québec depuis la Révolution tranquille<sup>132</sup>.

Finalement, nous mentionnerons l'émergence, au tournant des années 2000, d'une historiographie culturelle québécoise laissant une large part à la commémoration qui, en de nombreux points, rejoint nos propres préoccupations en regard de l'utilisation de l'espace public et de la construction d'une mémoire collective<sup>133</sup>. Il est par ailleurs intéressant de constater qu'une bonne part de cette historiographie, bien que traitant du Québec, est avant tout de langue anglaise. Ce constat est probablement à remettre dans le contexte des études anglo-américaines sur la culture (*cultural studies*), déjà fort présentes et dynamiques depuis les années 1960, et qui explique peut-être la prépondérance de l'historiographie anglophone en histoire culturelle au Québec, l'historiographie française (et également québécoise) ayant généralement été plus lente à assimiler ces problématiques<sup>134</sup>.

<sup>131</sup> Gérard Bouchard, « L'imaginaire de la Grande Noirceur et de la révolution tranquille : fictions identitaires et jeux de mémoire au Québec », *Recherches sociographiques*, vol. 46, n. 3, septembre-décembre 2005, p. 413.

<sup>132</sup> et dont Bouchard affirme qu'il tire peut-être à sa fin, ce dont pourrait à la fois témoigner et participer les études renouvelant l'approche de cette période qui ont vu le jour au cours des dernières années.

<sup>133</sup> Voir entre autres : Patrice Groulx, *Pièges de la mémoire : Dollard des Ormeaux, les Amérindiens et nous*, Hull; Québec, Vents d'Ouest, 1998, 436p.; Ronald Rudin, *Founding Fathers : the Celebration of Champlain and Laval in the Streets of Quebec, 1878-1908*, Toronto, University of Toronto Press, 2003, 290p.; H.V. Nelles, *L'histoire spectacle. Le cas du tricentenaire de Québec*, trad. de l'anglais par Hélène Paré, Montréal : Boréal, 2003, 428p.; Alan Gordon, *Making Public Pasts : The Contested Terrain of Montreal Public Memories, 1891-1930*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2001, 233p.; Brian J. Young, *Respectable Burial: Montreal's Mount Royal Cemetery*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2003, 292p. Mentionnons cependant que ces études se penchent principalement sur des stylisations identitaires et mémorielles qui, si elles occupent une certaine place dans l'histoire de la Saint-Jean-Baptiste, et plus particulièrement lors de sa période « traditionnelle », s'avèrent clairement plus conflictuelles et contestées lors de la période qui nous occupe.

<sup>134</sup> Jean-Philippe Warren critique plutôt, de son côté, l'hégémonie quasi-inconsciente que représenteraient les « cultural studies » auprès de plusieurs sociologues dans « La sociologie québécoise aurait-elle « sans qu'elle le sache » succombé aux *Cultural Studies* », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 14, no 1, automne 2006, p. 237-247.



### 3.2 Le Québec de la Révolution tranquille jusqu'à l'Accord du lac Meech

La Révolution tranquille constitue sans conteste un moment charnière de l'histoire récente du Québec. Territoire longtemps laissé pour compte au sein de l'historiographie, sans doute par manque de distance, la Révolution tranquille a cependant rapidement constitué un enjeu interprétatif de l'histoire du Québec dans son ensemble. Nous avons vu plus haut comment la vision d'une Grande Noirceur marquant l'apogée d'un pouvoir politique conservateur et corrompu et d'une société traditionnelle encore largement étrangère à la modernité participa de la construction d'un imaginaire collectif faisant de la Révolution tranquille un moment de passage accéléré à cette modernité.

Or, le courant révisionniste s'attacha rapidement à remettre en cause cette vision d'une modernité spontanée, montrant plutôt comment de nombreux processus modernisateurs de fond s'implantèrent au Québec dès le XIX<sup>e</sup> siècle. Le résultat de ces constats fut notamment de proposer une vision de la Révolution tranquille en faisant un moment de continuité (elle-même faite d'une succession de ruptures ou de « décrochages ») plutôt que de rupture, comportant certes de nombreux bouleversements sociaux, économiques et culturels, mais qui relevaient pour la plupart de processus cependant déjà entamés depuis un certain temps<sup>135</sup>.

À l'opposé, plusieurs historiens formés à l'école néo-nationaliste et attachés à une analyse de la Révolution tranquille davantage axée sur le politique travaillèrent à faire ressortir la singularité des différentes réformes qui bouleversèrent alors le Québec, organisant notamment plusieurs colloques commémoratifs autour de personnages clés de l'époque<sup>136</sup>.

Les actes d'un colloque tenu en 2000 pour les 40 ans de la Révolution tranquille permettent d'obtenir un portrait assez complet des positions des protagonistes et chercheurs issus de cette période, Stéphane Stapinsky allant jusqu'à parler de « mantras » concernant les

---

<sup>135</sup> Paul-André Linteau, « Un débat historiographique : l'entrée du Québec dans la modernité et la signification de la Révolution tranquille », dans *La Révolution tranquille - 40 ans plus tard: un bilan*, sous la direction de Yves Bélanger, Robert Comeau et Céline Métivier, Montréal, Éditions VLB, 2000, p. 33-34.

<sup>136</sup> Voir notamment la série de colloques organisés par Robert Comeau et portant sur les leaders du Québec ainsi que sur diverses institutions d'envergure nationale (par exemple Hydro-Québec, la CSN, la FTQ et le journal *Le Devoir*), sans oublier le colloque commémoratif des 40 ans de la Révolution tranquille organisé en 2000 à l'UQAM, qui ont tous fait l'objet d'ouvrages.

positions évoquées plus haut<sup>137</sup>. À cet égard, la contribution de Paul-André Linteau, l'un des plus importants tenants du courant révisionniste, s'avère intéressante en ce que Linteau y soulève la pluralité des dynamiques ayant animé les années 1960, et dont certaines sont associées peut-être trop rapidement à la Révolution tranquille, par exemple en ce qui a trait au renversement des valeurs, qui touche alors tout l'Occident<sup>138</sup>.

Dans une conférence donnée dans le cadre des « Conférences Desjardins » du Programme d'études sur le Québec de l'Université McGill, le sociologue Guy Rocher, lui-même un acteur incontournable de la période ayant notamment participé aux travaux de la commission Parent, expliquait ainsi que le tronc de ce qu'on nomme Révolution tranquille résidait en cinq réformes fondamentales : la réforme du système d'éducation, la réforme du système de santé et des services sociaux, la réforme de l'économie québécoise, la réforme de la fonction publique et, finalement, l'émergence d'un projet d'indépendance<sup>139</sup>. Ces considérations rejoignent d'ailleurs les conclusions qu'avaient tirées Gilles Bourque et consorts concernant la teneur du pouvoir politique duplessiste, à savoir qu'il consistait en une défense de la forme et de l'action de l'État instaurée par l'AANB de 1867, soit l'État libéral conservateur, alors que les pressions pour l'instauration d'un État-Providence se faisaient de plus en plus fortes (qu'on pense aux demandes des gens d'affaires ayant mené à la création de la commission Tremblay). Dans cette optique, la Révolution tranquille aurait été marquée par un passage à l'État-Providence, impliquant non seulement un nouveau mode de

---

<sup>137</sup> Stéphane Strapinsky, « Les mantras de la Révolution tranquille », *Encyclopédie de l'Agora*, consulté en ligne le 21 mai 2010 à l'adresse suivante :

[http://agora.qc.ca/reftext.nsf/Documents/Revolutions\\_tranquille--  
Les mantras de la revolution tranquille par Stephane Stapinsky](http://agora.qc.ca/reftext.nsf/Documents/Revolutions_tranquille--Les_mantras_de_la_revolution_tranquille_par_Stephane_Stapinsky)

<sup>138</sup> Paul-André Linteau, *loc. cit.*, p. 36.

<sup>139</sup> Cf. Guy Rocher, *Le « laboratoire » des réformes de la Révolution tranquille*, Montréal, Programme d'études sur le Québec de l'Université McGill, Conférences Desjardins, 2001, p. 16. Certes, l'émergence d'un projet d'indépendance ne fut pas une réforme à proprement parler et émergea de la société civile et d'elle seule. De fait, si le gouvernement de Jean Lesage eut recours à un certain nationalisme pour générer de l'appui à ses réformes, ce nationalisme fut d'abord et avant tout étatique et resta dans les cadres du fédéralisme canadien, comme le montrent les tensions survenant assez rapidement entre le gouvernement et les éléments nationalistes davantage militants et indépendantistes, notamment à l'occasion et à partir de la répression ayant marqué la visite de la reine d'Angleterre en 1964 et qui passa à l'histoire sous le vocable de « Samedi de la matraque ».

régulation sociale, mais également une nouvelle éthique du vivre-ensemble voire, plus largement, une nouvelle culture politique<sup>140</sup>.

Les historiens Frédéric Boily et Joel Belliveau abondent d'ailleurs en ce sens, proposant une analyse comparative de la Révolution tranquille québécoise et de son équivalent au Nouveau-Brunswick, qui connut l'implantation d'un train d'importantes réformes socioéconomiques touchant tant la majorité anglophone que la minorité acadienne<sup>141</sup>. Remettant en cause l'idée largement répandue au sein de l'historiographie d'une unicité du cas québécois, qui aurait été fortement marqué du néo-nationalisme ayant émergé durant les années 1950, Belliveau et Boily montrent plutôt que les différentes réformes implantées par le gouvernement au cours des années 1960 à 1967 consistèrent principalement en une implantation de l'État-Providence et, plus profondément, d'un changement de la culture politique des sociétés québécoise et néo-brunswickoise. Or, celle-ci s'appuya d'abord sur une forme renouvelée de libéralisme et beaucoup moins sur le néo-nationalisme et les racines catholiques que de nombreux travaux ont étudié, qui conférèrent certes au cas québécois une teinte particulière, mais dont le cas du gouvernement Robichaud montre bien qu'ils ne furent pas des causes nécessaires à la Révolution tranquille.

Par ailleurs, il importe de souligner que ces différentes réformes, qui formèrent donc le cœur de la Révolution tranquille mais connurent également des succès mitigés dans le long terme, suscitèrent des critiques provenant d'horizons très divers et qu'il nous importe d'illustrer brièvement. Les premières provinrent d'abord de la gauche, Dorval Brunelle remettant en cause les réformes économiques de la Révolution tranquille, dont on a souvent dit qu'elles avaient permis une reprise en main de l'économie québécoise et le développement d'un Québec inc., arguant que la reconfiguration de l'économie qui prit alors place laissa de côté nombre de travailleurs non qualifiés, confinés au chômage et l'aide

<sup>140</sup> L'historien José Igartua propose d'ailleurs une réflexion allant dans le même sens dans le cas du Canada anglais, qui serait passé, durant les années 1960 et non sans lien avec la Révolution tranquille québécoise, d'une identité canadienne-anglaise d'ascendance britannique (donc de filiation ethnique) à une identité civique canadienne préfigurant la vision de la canadianté contenue dans la loi constitutionnelle de 1982 et la Charte des droits et libertés. Cf. José Igartua, *The Other Quiet Revolution. National Identities in English Canada, 1945-1971*, Vancouver, UBC Press, 2006, 277p.

<sup>141</sup> Joel Belliveau et Frédéric Boily, « Deux révolutions tranquilles? Transformation politiques et sociales au Québec et au Nouveau-Brunswick (1960-1967) », *Recherches sociographiques*, vol. 46, numéro 1, 2005, p. 11-34. Le programme en question s'intitulait « Chances égales pour tous » et était soutenu par un discours exclusivement libéral misant sur les droits des individus et la solidarité.

sociale<sup>142</sup>. De son côté, Jean-Jacques Simard dénonçait la cybernétisation des rapports sociaux désormais gérés par une classe de technocrates s'étant approprié la fonction publique et ses différents leviers, dans un essai critique qui, de son côté, comportait un biais favorable avoué pour l'autogestion communautaire, qui connaissait justement ses heures de gloire à la fin des années 1970<sup>143</sup>.

De fait, cette mainmise des technocrates sur l'appareil d'État et sur la gestion des réformes de la Révolution tranquille n'est sans doute pas étrangère à l'amertume ressentie par plusieurs acteurs de cette époque vers la fin de leur vie. Parmi ceux-ci, et non des moindres, on compte le politologue Léon Dion ainsi que le sociologue Fernand Dumont qui émirent chacun un constat assez dur quant à l'évolution du Québec depuis la Révolution tranquille, Dumont sentant même le besoin de repenser des « raisons communes » pouvant nourrir un projet de société ouvert vers l'avenir mais s'inscrivant également dans une mémoire longue rattachée à l'historicité et la culture particulières des francophones<sup>144</sup>.

Ainsi, ce « détournement » de l'esprit des réformes de la Révolution tranquille aurait beaucoup eu à voir, pour François Ricard, avec la génération des baby-boomers qui se les approprièrent au travers de la fonction publique, notamment chez les premiers nés de l'après-

<sup>142</sup> Dorval Brunelle, *La désillusion tranquille*, Montréal, Éditions Hurtubise HMH, coll. Sociologie, 1978, 225p. L'ouvrage de Brunelle s'appuie notamment sur les données socioéconomiques de l'après-guerre et des années 1960 pour appuyer ses analyses, dont on ne peut cacher qu'elles sont également teintées du marxisme ambiant de l'époque.

<sup>143</sup> Cf. Jean-Jacques Simard, *op. cit.* Michel Freitag propose d'ailleurs, dans *Dialectique et société*, une analyse d'une richesse et d'une complexité imposantes de ce processus de cybernétisation des rapports sociaux induit par la prise en charge de ceux-ci par une classe de technocrates dans ce qu'il nomme le mode « décisionnel-opérationnel » de reproduction des structures sociales, lui-même succédant, ou plutôt s'ajoutant aux modes précédents, soit les modes symbolico-culturel dans le cas des sociétés traditionnelles et politico-institutionnel dans le cas des sociétés modernes (et bureaucratiques). Cf. Michel Freitag, *Dialectique et société 2. Culture, pouvoir, contrôle : les modes de reproduction formels de la société*, Lausanne, L'Âge d'homme, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1986, 444p.

<sup>144</sup> Cf. Léon Dion, *La révolution déroutée, 1960-1976*, Montréal, Boréal, 1998, 324p. Dion s'y livre à un regard rétrospectif, personnel mais rigoureux, de différents phénomènes et acteurs de la période, bien que proposant une vision assez classique et restreinte des groupes de la société civile de l'époque. Voir également Fernand Dumont, *Raisons communes*, Montréal, Boréal, 1997, 260p., qui reste essentiel et aussi, pour une réflexion plus générale mais riche de résonnance pour le cas québécois, *L'avenir de la mémoire*, Québec, Nuit blanche, 1995, 95p. Mentionnons au passage que le concept de nation culturelle tel qu'utilisé par Dumont a souvent fait l'objet de lectures partielles, voire partiales; à notre sens, le sociologue Jacques Beauchemin s'avère l'un des chercheurs ayant le mieux compris et restitué avec générosité la richesse de la nation culturelle dumontienne, soulignant l'importance de la mémoire comme fondement du sujet éthicopolitique. Cf. Jacques Beauchemin, *op. cit.*, p. 168-176.

guerre. Taxant cette génération de « lyrique », Ricard émet l'hypothèse que les baby-boomers n'auraient pas partagé l'éthique (inspirée notamment, comme nous l'avons vu plus haut, du personnalisme) du vivre-ensemble de leurs aînés, étant plutôt traversés d'un individualisme jouisseur favorisé par le contexte économique et démographique des années 1960. Voilà comment cette génération aurait participé à la construction et à la diffusion d'une certaine mythologie de la Révolution tranquille et d'une mémoire d'un Québec moderne en rupture d'avec celui d'avant 1960, souvent présenté comme un âge obscur, sans toutefois n'y avoir jamais vraiment contribué de façon significative<sup>145</sup>.

Cette critique trouva d'ailleurs chez certains un visage très sévère, voire parfois même stéréotypé, qui dénoncèrent non seulement le « détournement » de la Révolution tranquille par les baby-boomers et certains groupes d'intérêt (on vise alors souvent les syndicats), mais également l'effet délétère des politiques sociales sur les anciens cadres communautaires qui induisirent ainsi une dépendance malsaine de la population face à l'État, sans compter l'obstacle que représentent ces politiques pour le libre cours du marché et de la mondialisation. Ainsi l'ouvrage de Gilles Paquet, *Oublier la Révolution tranquille. Pour une nouvelle socialité*<sup>146</sup>, qui dénonce tant les baby-boomers que les syndicalistes, la bureaucratie et l'État, va jusqu'à affirmer que la Révolution tranquille aurait constitué un pas en arrière pour le Québec. Or, la reconfiguration des rapports sociaux et de l'action de l'État que propose Paquet relève tantôt de l'utopie participative et tantôt du fantasme de gestionnaire, mais dans les deux cas évite de réfléchir la pertinence des valeurs et de l'éthique du vivre-ensemble ayant fondé les réformes de la Révolution tranquille. Pour reprendre les mots de Jacques Beauchemin,

Ce type de critiques de la Révolution tranquille ne profile rien d'autre que l'ajustement fonctionnel de l'économie québécoise aux réalités de l'heure, au premier chef, la nécessaire compétitivité de l'économie québécoise dans ce contexte.  
(...) Les grandes politiques sociales en matière de santé et de services sociaux ont grandement contribué au mieux-être des Québécois. C'est une chose de constater la crise de ces

<sup>145</sup> Cf. François Ricard, *La génération lyrique : essai sur la vie et l'œuvre des premiers-nés du baby-boom*, Montréal, Boréal, 1992, 282p. Mentionnons au passage la teneur littéraire de l'analyse proposée par Ricard, qui emprunte cependant également aux sciences humaines. Ainsi, si plusieurs intuitions de l'auteur s'avèrent pénétrantes, leur articulation souffre parfois d'une largesse conceptuelle qui en diminue la portée.

<sup>146</sup> Montréal, Liber, 1999, 159p. Dans la même veine, voir Jean-Luc Migué, *Étatisme et déclin du Québec. Bilan de la révolution tranquille*, Montréal, Éditions Varia, 1998, 246p.

institutions, c'en est une autre de les considérer rétrospectivement comme des erreurs historiques.<sup>147</sup>

Les années 2000 ont, de leur côté, vu l'émergence d'une « nouvelle sensibilité historique » se manifestant dans les travaux d'un groupe de jeunes chercheurs qui tentèrent de réinterpréter l'évolution sociale et culturelle que représenta la Révolution tranquille, notamment au travers des différents courants d'idées (et plus particulièrement le conservatisme) ayant successivement traversé le Québec<sup>148</sup>. Ainsi, alors que Jean-Philippe Warren travailla, aux côtés de E.-Martin Meunier, à faire ressortir l'importance du personnalisme dans la pensée de personnages clés de la Révolution tranquille, il s'est également attaché, plus récemment encore, à l'étude des mouvements de jeunes (dont le mouvement étudiant) lors de l'année 1968 qui, on le sait, fut le théâtre de protestations généralisées des mouvements étudiants et de gauche<sup>149</sup>. De fait, Warren propose une analyse de l'évolution du mouvement étudiant et de l'idéologie de ses leaders et détaille au passage plusieurs épisodes contestataires, enrichissant sans conteste la connaissance dont on dispose

<sup>147</sup> Jacques Beauchemin, « La Révolution tranquille : le temps du désenchantement », dans Yves Bélanger, Robert Comeau et Céline Métivier, dir., *op cit.*, p. 97 et 101.

<sup>148</sup> Cf. Stéphane Kelly, dir., *Les idées mènent le Québec : essai sur une sensibilité historique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003, 222p. Voir également Christian Roy, « La 'nouvelle sensibilité' en quête d'une autre Révolution tranquille », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 18, no 2, hiver 2010, p. 195-203. Ce paradigme de la « nouvelle sensibilité historique » tournant autour d'une approche culturelle des changements sociaux ayant affecté le Québec a d'ailleurs récemment fait l'objet d'une critique de l'historien spécialisé en histoire sociale Martin Petitclerc dans « Notre maître le passé? Le projet critique de l'histoire sociale et l'émergence d'une nouvelle sensibilité historiographique », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 63, no 1, été 2009, p. 83-113. Décivant l'évolution d'abord triomphante puis la marginalisation progressive de l'histoire sociale, Petitclerc critique l'évacuation des phénomènes et enjeux sociaux d'une analyse du changement social s'inspirant largement, chez les tenants de la « nouvelle sensibilité », d'une histoire des idées de type « réchauffée ». Nous ferons pour notre part remarquer que ce nouveau paradigme aura lui-même émergé d'une crise de l'histoire politique, qui s'était elle-même fait évacuer du récit historique par les tenants de l'histoire sociale qui, si elle permet la mise en évidence des grandes tendances ayant présidé à l'évolution de la société québécoise depuis deux siècles, se sera par contre révélée plutôt impuissante à penser la question nationale, notamment dans sa dimension culturelle et symbolique. Sur la crise de l'histoire politique au Québec, voir Réal Bélanger, « Pour un retour à l'histoire politique », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 51, no 2, automne 1997, p. 223-241.

<sup>149</sup> Jean-Philippe Warren, *Une douce anarchie : les années 1968 au Québec*, Montréal, Boréal, 2008, 309p. Pour une étude du mouvement étudiant avant les années 1960, voir Karine Hébert, *Impatient d'être soi-même. Les étudiants montréalais, 1895-1960*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2008, 290p.

des mouvements sociaux de l'époque et de l'itinéraire personnel et politique de plusieurs personnages-clés (par exemple Gilles Duceppe, Louise Harel et Claude Charron).

Extérieur à ce courant historiographique, l'historien Sean Mills a récemment lui aussi contribué à pluraliser l'analyse des mouvements sociaux des années 1960, proposant une analyse extrêmement riche et stimulante du contexte intellectuel hautement effervescent de Montréal à cette époque<sup>150</sup>. Restituant l'importance de la pensée et des mouvements nationalistes dont, notamment, la question de la défense de la langue française, Mills les replace également dans le contexte d'une métropole aux influences diverses, clairement perméable aux mouvements et idéologies internationaux. Voilà comment les mouvements indépendantistes de gauche prennent-ils rapidement le langage de la décolonisation, s'associent-ils à la lutte des Noirs aux États-Unis, alors que le féminisme s'impose comme une force sociale incontournable à la fin des années 1960 et que le marxisme se taille progressivement une position dominante au sein de la gauche. L'intérêt de l'ouvrage de Mills est donc double, lui qui restitue la richesse et la complexité de la pensée nationaliste et des différents mouvements politiques et sociaux, mais qui également les articule dans le cadre de la vie montréalaise qui en est à la fois le ferment et le principal terrain de déploiement. De fait, la courtepointe intellectuelle, idéologique et militante tissée par Mills nous fait-elle prendre conscience que plusieurs mouvements de la société civile des années 1960 restent à étudier plus en profondeur, dont les mouvements de défense du français, alors que force nous est de constater que l'émergence du nationalisme autochtone à la fin de cette décennie ainsi que le caractère conflictuel de ses revendications en regard des prétentions du nationalisme québécois demeure, encore aujourd'hui, un impensé de celui-ci<sup>151</sup>.

De son côté, la question du marxisme au Québec, qui fut aussi intense qu'il disparut rapidement et dont on peine aujourd'hui à parler, fut également abordée par Jean-Philippe Warren dans *Ils voulaient changer le monde : le militantisme marxiste-léniniste au Québec*<sup>152</sup>. Warren y jette ainsi un éclairage pratiquement inédit sur le militantisme

---

<sup>150</sup> Sean Mills, *The Empire Within. Postcolonial Thought and Political Activism in Sixties Montreal*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2010, 303p.

<sup>151</sup> À cet égard, voir notamment l'ouvrage dirigé par Pierre Trudel, *Autochtones et Québécois : la rencontre des nationalismes : actes du colloque tenu les 28 et 29 avril 1995, au cégep du Vieux-Montréal*, Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, 1995, 230p.

<sup>152</sup> Montréal, VLB, 2007, 252p.

d'extrême-gauche durant les années 1970<sup>153</sup>, qui s'infiltra dans de nombreuses sphères de la société, sans pour autant que « le grand jour » n'arrive jamais. Proposant un bilan de cette mouvance aujourd'hui encore taboue pour plusieurs, Warren présente l'histoire d'une adhésion pleine et entière à une idéologie totalisante (« scientifique ») dont il est permis de s'interroger quant à sa valeur compensatoire en regard du délestage de la religion catholique par la société québécoise à la même époque. En un sens cependant, il appert indéniable que le marxisme-léninisme des années 1970 au Québec représenta l'aboutissement radical du versant gauchiste d'une pensée nationaliste s'étant développée dans les années 1960 et qui liait intrinsèquement la libération nationale à la révolution sociale, d'abord sous le couvert de la décolonisation, puis du socialisme-révolutionnaire et, finalement, du marxisme<sup>154</sup>.

Dans un registre plus dramatique, la Crise d'octobre constitua elle aussi un aboutissement, cette fois de l'action révolutionnaire et violente du Front de libération du Québec (FLQ). Épisode noir de l'histoire récente du Québec, la Crise d'octobre a longtemps été passée sous silence par l'historiographie, le politologue et journaliste Marc Laurendeau étant l'un des rares à s'être penché sur la violence politique et sur l'action du FLQ<sup>155</sup>. De fait, des ouvrages plus récents se sont penchés sur l'interrelation entre les événements d'octobre 1970 et le mouvement syndical<sup>156</sup>, le milieu universitaire (que les services de renseignements

<sup>153</sup> Mentionnons le numéro spécial du *Bulletin d'histoire politique* consacré à la question, une des premières initiatives en ce sens : « Histoire du mouvement marxiste-léniniste au Québec, 1973-2003 : un premier bilan », vol. 13, numéro 1, automne 2004. Pour une vue rétrospective résolument honnête et sans complaisance d'un intellectuel s'étant investi dans ces courants durant les années 1970, voir Pierre Baudet, *On a raison de se révolter. Chronique des années 70*, Montréal, Écosociété, 2008, 247p.

<sup>154</sup> Qu'on pense, entre autres, à la pensée de Pierre Vallières et Charles Gagnon, les deux idéologues du FLQ, notamment dans le cas de Gagnon qui s'investit pleinement dans la mouvance marxiste des années 1970.

<sup>155</sup> Marc Laurendeau, *Les Québécois violents : un ouvrage sur les causes et la rentabilité de la violence d'inspiration politique au Québec*, Montréal, Boréal Express, 1974, 240p. L'ouvrage propose une analyse intéressante de la violence politique, que l'auteur distingue de la violence criminelle, se fondant notamment sur de nombreuses études américaines sur le sujet (entre autres, le rapport de la commission Eisenhower), ainsi que sur des témoignages de militants impliqués dans les actions du FLQ. L'ouvrage s'avère lui-même teinté de multiples références au marxisme, tant pour expliquer l'idéologie des militants que leur « praxis », ce qui, avec le recul, lui confère un certain côté daté même si la réflexion de fond est digne d'intérêt, et renseigne notamment sur l'évolution de l'action du groupe.

<sup>156</sup> Jean-François Cardin, *La crise d'Octobre 1970 et le mouvement syndical québécois*, Montréal, RCHTQ, coll. « Études et documents », no 1, 1988, 309p.



fédéraux voyaient comme un potentiel foyer révolutionnaire)<sup>157</sup>, les journalistes du *Devoir* ligüés autour de Claude Ryan qui tentèrent une médiation<sup>158</sup>, ainsi que les différents acteurs de la crise<sup>159</sup>. Ces différents ouvrages permettent ainsi une appréhension des événements d'octobre 1970, dont l'impact fut non négligeable quant à l'évolution du nationalisme au Québec par la suite<sup>160</sup>, qui en restitue les ramifications sociales et culturelles au-delà de la seule action exaltée des jeunes militants du FLQ, un travail qui n'est certes pas terminé, notamment quant à l'impact sur le champ et l'imaginaire politiques québécois.

Nous terminerons finalement ce tour d'horizon de l'historiographie relative au Québec de la Révolution tranquille jusqu'à l'Accord du lac Meech par quelques considérations relatives à l'évolution de la question constitutionnelle durant cette période. Dans un premier temps, nous remarquerons, un peu comme ce fut longtemps le cas pour la Révolution tranquille, la relative pauvreté de l'historiographie en regard des débats constitutionnels ayant agité le Québec depuis les années 1960, et plus particulièrement les épisodes du référendum de 1980 et de l'Accord du lac Meech. Sans trop de surprises, les politologues occupent le haut du pavé en ces matières.

Avant de détailler les quelques monographies traitant du sujet, il nous importe d'abord de souligner la publication, en 1990 au moment même où l'Accord du lac Meech échouait et clouait ainsi le cercueil d'une conception biculturelle du Canada défendue notamment par André Laurendeau lors de la commission sur le bilinguisme et le biculturalisme, du journal tenu par Laurendeau durant cette commission<sup>161</sup>. Ce document, qui replonge le lecteur dans les débats de l'époque, ne peut qu'y constater un Laurendeau fatigué et peu optimiste quant à la reconnaissance du Québec au sein de la fédération canadienne.

---

<sup>157</sup> Éric Bédard, *Chronique d'une insurrection appréhendée : la Crise d'Octobre et le milieu universitaire*, Sillery, Septentrion, 1998, 199p.

<sup>158</sup> Guy Lachapelle, *Claude Ryan et la violence du pouvoir. Le Devoir et la Crise d'Octobre 1970 ou le combat de journalistes démocrates*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2005, 192p.

<sup>159</sup> Manon Leroux, *Les silences d'Octobre. Le discours des acteurs de la Crise de 1970*, Montréal, VLB, 2002, 169p.

<sup>160</sup> Il est possible d'affirmer que le Parti québécois se posa dès lors comme seule véhicule légitime de l'idée d'indépendance et d'un nationalisme plus militant, les irréductibles de la pensée révolutionnaire et radicale se réfugiant plutôt dans le marxisme, qui disparu lui-même au tournant des années 1980. Pourrait-on alors parler d'une atrophie du spectre politique nationaliste, d'une autocensure face aux discours et positions plus radicaux?

<sup>161</sup> André Laurendeau, *Journal tenu pendant la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme*, Montréal, VLB, 1990, 385p.

De fait, l'échec de l'Accord du lac Meech suscita non seulement moult réactions politiques, mais également intellectuelles, comme en fait foi l'ouvrage du politologue Guy Laforest, *Trudeau et la fin d'un rêve canadien*<sup>162</sup>. Empruntant à la théorie politique libérale, Laforest analyse le discours et les actions de Pierre Elliott Trudeau à la suite du référendum de 1980, notamment sa promesse de renouveler le fédéralisme<sup>163</sup>, pour en déduire une manœuvre à la fois malhonnête et surtout illégitime du gouvernement fédéral lors du rapatriement de la constitution en 1982 :

Une réforme constitutionnelle effectuant une modification d'une telle ampleur des pouvoirs législatifs du Québec, sans le consentement explicite du peuple, était et demeure profondément illégitime. Les Canadiens imbus des principes de la démocratie libérale devraient en avoir tout simplement honte. Dans l'optique de Locke, une dissolution pure et simple du gouvernement qui en porte la responsabilité en découle immédiatement. D'une certaine manière depuis le 17 avril 1982, il n'y a plus de gouvernement fédéral digne de ce nom sur le territoire de la province de Québec.<sup>164</sup>

Pour Laforest, Trudeau aurait non seulement brisé le lien de confiance légitime du gouvernement fédéral avec la population québécoise, mais l'imposition de sa vision d'un Canada multiculturel et n'offrant aucun statut particulier au Québec aurait fini par supplanter l'antique vision des deux peuples fondateurs encore défendue par Laurendeau durant les années 1960 et qui sous-tendait également, en quelque sorte, l'idée de « société distincte » contenue dans l'Accord du lac Meech.

Cette réflexion rejoint par ailleurs celle développée par Kenneth McRoberts dans *Un pays à refaire*. Politologue de formation, McRobert s'intéresse depuis fort longtemps à la question constitutionnelle et son rapport avec la société québécoise, lui qui, doctorant, travailla au sein de la commission Laurendeau-Dunton. Dans une étude aussi lucide (mis à part peut-être l'optimisme de sa vision de l'avenir du Canada en conclusion) que stimulante, McRoberts retrace non seulement l'histoire des querelles constitutionnelles entre le Québec et le Canada (de la commission sur le bilinguisme et le biculturalisme à l'Accord du lac Meech,

<sup>162</sup> Notons la grande rigueur de l'analyse proposée par Laforest, qui utilise à la fois la théorie politique et l'analyse de discours (en référant notamment à l'analyse du philosophe du langage John Langshaw Austin sur la charge locutoire et illocutoire d'un énoncé, soit le concept de « speech act » développé dans *Quand dire c'est faire*, traduit de l'anglais par Gilles Lane, Paris, Seuil, 1970 (1962), 183p.) pour juger de l'action de Trudeau, restituant le contexte des promesses de l'ancien premier ministre pour en dégager la réception par la population et, plus tard, le travestissement par celui-ci.

<sup>163</sup> Les archives de Radio-Canada offrent un extrait télé de cette déclaration, consulté le 23 mai 2010 : [http://archives.radio-canada.ca/politique/provincial\\_territorial/clips/7450/](http://archives.radio-canada.ca/politique/provincial_territorial/clips/7450/)

<sup>164</sup> Guy Laforest, *op. cit.*, p. 201.

en passant par la commission Pépin-Robarts et le référendum de 1980), mais aussi les conceptions parallèles, sinon parfois carrément antagonistes, du pays développées d'un côté comme de l'autre. Ainsi, le mythe des deux peuples fondateurs n'aurait jamais été véritablement ancré que chez les francophones, les anglophones se rabattant plutôt longtemps sur la filiation britannique, avant de se développer une identité nationale de type civique et chartiste sous l'impulsion de Trudeau. Pour McRoberts, le Canada ne pourra jamais fonctionner complètement sans une reconnaissance particulière du Québec, alors même que le reste du pays s'avère de moins en moins enclin à le faire, sa propre conception du Canada excluant justement la reconnaissance de particularismes nationaux, fussent-ils québécois ou encore autochtone<sup>165</sup>.

Finalement, sur une note plus engagée et légèrement moins académique, *Le duel constitutionnel Québec-Canada*<sup>166</sup> regroupe des textes et allocutions de Léon Dion publiés et prononcés entre 1980 et 1995, retraçant le parcours intellectuel et l'analyse politique de cet intellectuel incontournable. Ne se cachant pas de ses propres positions politiques, Dion commente l'évolution de la question constitutionnelle sans complaisance, faisant pratiquement œuvre de prophète à plusieurs reprises au point d'avoir d'abord choisi, pour son texte bilan finalement intitulé « Le Canada anglais face au Québec », de nommer ce texte « Propos désabusés d'un fédéraliste fatigué ».

En somme, et malgré la qualité des ouvrages évoqués plus haut, il appert qu'un travail de défrichage historique reste grandement à faire pour la période des années 1970, et plus encore pour les années 1980. Sans doute le recul historique grandissant permettra-t-il bientôt à une nouvelle génération de chercheurs d'aborder sereinement l'évolution de la question constitutionnelle au cours des dernières décennies et d'en dégager une synthèse qui puisse, sait-on jamais, permettre de renouveler la réflexion à ce sujet.

<sup>165</sup> Kenneth McRoberts, *Un pays à refaire : l'échec des politiques constitutionnelles canadiennes*, trad. de l'anglais par Christiane Teasdale, Montréal, Boréal, 1999 (1997), p. 368-376.

<sup>166</sup> Montréal, Boréal, 1995, 378p.

## DEUXIÈME PARTIE

LA SAINT-JEAN-BAPTISTE AU QUÉBEC DE 1960 À 1990

## CHAPITRE 4

### CONTESTATION ET SUBVERSION DE LA SAINT-JEAN-BAPTISTE TRADITIONNELLE DURANT LES ANNÉES 1960

Les années 1960 représentent, pour la société québécoise comme pour la fête de la Saint-Jean-Baptiste, une période de profonds bouleversements. De fait, la mort de Maurice Duplessis en 1959 marque, pour le Québec et même pour son propre parti, l'Union Nationale, l'occasion d'annoncer une ère nouvelle marquée par le fameux « Désormais » qui débutait alors les discours du successeur de Duplessis, Paul Sauvé. Souvent qualifiée de « Révolution tranquille », la décennie 1960 fut marquée par de profondes mouvances sociales, politiques et culturelles qui la firent se distinguer, sur le mode du repoussoir, de la période duplessiste, alors qualifiée, sur le mode repoussoir, de « Grande Noirceur ». Véritable révélateur de ces bouleversements, la fête de la Saint-Jean-Baptiste connut elle-même une évolution accélérée durant cette période, évolution que nous retracerons au travers de trois célébrations particulièrement symptomatiques des tensions et dynamiques animant la sphère publique et la culture politique de l'époque, soit celles de 1964, 1968 et 1969. Devant les profonds bouleversements que connaissait le Québec d'alors, l'imagerie traditionnelle du Canada français et du clérico-nationalisme allait s'avérer de plus en plus en porte-à-faux avec le Québec contemporain, lui qui se définissait maintenant de façon inédite.

#### 4.1 Prologue : La Saint-Jean-Baptiste de 1960 à 1963

Notre horizon d'analyse s'ouvre sur un mois bien mouvementé, celui de juin 1960, alors que bat son plein la campagne électorale qui mena l'équipe libérale de Jean Lesage au pouvoir, mettant ainsi fin à près de 15 ans de règne de l'Union nationale. Dans ce contexte, la fête nationale passe plutôt inaperçue alors que se joue un moment fondateur de l'histoire récente du Québec. De fait, les célébrations de la Saint-Jean-Baptiste de 1960 conservent le visage traditionnel que nous avons décrit au chapitre 2, comme en fait foi le message du nouveau

Premier ministre Jean Lesage, qui reprend pour l'occasion les canons du nationalisme traditionnel canadien-français en mettant l'accent sur les traditions, la foi et l'idée d'une nation étalée à la grandeur du Canada :

Je pense encore à notre langue, à nos traditions, à notre culture et à notre foi qui, dans l'ordre spirituel, constituent notre héritage le plus sublime.

Notre survivance dépend de toutes ces choses et de notre fidélité au passé. Ce passé glorieux doit nous donner confiance dans les temps présents et nous permettre d'envisager l'avenir avec sérénité.

Toutes ces pensées cependant doivent être dénuées d'égoïsme, car nous n'avons pas le droit d'oublier nos compatriotes qui, hors de nos frontières du Québec mènent trop souvent, hélas, mais avec combien de courage, la lutte pour la survivance.

Notre premier devoir reste toujours de contribuer, avec notre caractère propre, à la grandeur de notre patrie, le Canada.<sup>167</sup>

Néanmoins, le caractère traditionnel de la Saint-Jean-Baptiste de 1960 ne doit pas cacher la réflexion critique qui s'articule autour de la question nationale au Québec, et plus particulièrement concernant le sort de la langue française. Le quotidien *Le Devoir* publie ainsi, le 22 juin (soit le jour même des élections), un dossier spécial dénonçant l'état de sujétion dans lequel se trouve le français, non seulement au Canada et au sein de l'appareil d'État fédéral, mais également au Québec, le français y étant pour ainsi dire étranger en ses propres terres. Parmi les nombreux articles faisant état de l'aliénation linguistique du Canada français (ce terme est alors très utilisé puisque n'est pas encore apparue l'idée de nation québécoise), et plus spécifiquement du Québec, notons celui d'André Laurendeau, éditorialiste et directeur du *Devoir*<sup>168</sup>. Critiquant l'idéologie de survivance et les attitudes

<sup>167</sup> « Message de M. Lesage », *Le Devoir*, 25 juin 1960, p. 3.

<sup>168</sup> André Laurendeau, « La survivance : paradis ou prison? Une longue habitude de l'humiliation, un culte permanent de la résignation », *Le Devoir*, 22 juin 1960, p. 15. Parmi les autres contributions à ce numéro spécial du *Devoir* du 22 juin 1960, notons : Jean-Marc Léger, « Le français, une langue étrangère au Canada? Avant que le mal ne soit incurable? »; un universitaire anonyme ne se croyant pas en position de signer l'article « Le recours à la sécession resterait-il la seule solution? Le français est banni comme langue de travail : le « système » semble écarter tout espoir de modifier la situation à Ottawa »; Jacques Poisson, « Nous paraissions nous complaire dans l'imitation, nous satisfaire de ce que l'on nous consente des 'traductions' »; Clément Brown, « Le bilinguisme intégral viendra si nous avons assez de persévérance et d'intelligence des situations »; Raymond Grenier, « L'humiliation ne cessera que le jour où nous aurons mis un terme à l'aliénation nationale »; Gérard Pelletier, « Davantage que les injustices »; Guy Cormier, « Le rapprochement sur tous les plans avec la France est la condition du salut de la langue française au Canada »; Jean-Marc Léger, « Les Flamands nous servent une leçon d'admirable intransigeance qui fait éclater notre démission collective »; Jean-Marc Chaput, « Au ministère de la défense 'nationale', le français non seulement passe pour une langue étrangère : il est inexistant »; Naïm Kattan, « Il faudrait manifester puissamment hors du Québec l'importance et la vitalité de l'élément français ».

psychologiques et culturelles qu'elle aurait imprégné au Canada français et qui en freinerait l'émancipation nationale, Laurendeau pose d'ors et déjà la langue française comme le ciment d'une identité nationale renouvelée, identité qu'il chercha d'ailleurs plus tard à faire reconnaître par le Canada au travers des travaux de la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme, et dont on peut voir sa conception dans les fameuses pages bleues constituant l'introduction du rapport préliminaire<sup>169</sup>.

L'année suivante voit déjà poindre des critiques s'adressant plus spécifiquement au visage traditionnel de la fête nationale, de même qu'envers le clérico-nationalisme. Ainsi, le nouveau ministre René Lévesque ne se gêne pas pour appeler « les Canadiens français à envisager l'avenir et à cesser de parler de la mission providentielle des Canadiens français ». Et encore : « Un peuple n'a que faire des robots et des moutons qui suivent avec une conformité zélée tout ce qui s'est fait dans le passé. Un peuple a besoin de ses étrangers, de ses violents, de ses mécontents, de ses visionnaires et parfois de ses rebelles »<sup>170</sup>. Sans conteste, l'imagerie et les symboles de la Saint-Jean-Baptiste traditionnelle, toujours inspirés d'un clérico-nationalisme maintenant moribond, s'avèrent-ils de plus en plus en inadéquation profonde avec la réalité de la société québécoise.

De fait, les symboles traditionnels de la fête suscitent des critiques croissantes, notamment chez les indépendantistes qui s'affirment de plus en plus sur la place publique. Interviewés par le quotidien *The Gazette*, trois leaders indépendantistes, Raoul Roy (président de L'Action socialiste pour l'indépendance), Raymond Barbeau (L'Alliance laurentienne) et André D'Allemagne (Rassemblement pour l'indépendance nationale, RIN) expriment chacun leur vision et leurs critiques de la fête nationale. Ainsi, pour Raoul Roy, la fête nationale relève d'abord et avant tout d'une stratégie des nationalistes conservateurs pour endormir le peuple, d'exaltation du passé afin d'oublier le présent, le chef indépendantiste soulevant par ailleurs la possibilité que son regroupement profite de l'occasion pour manifester. Raymond Barbeau attaque quant à lui le symbole du petit saint Jean-Baptiste et de son mouton, arguant qu'on devrait plutôt choisir un lion et que les Canadiens français forment le seul peuple au monde à avoir choisi un mouton comme emblème national. De son côté, André D'Allemagne

<sup>169</sup> Cf. André Laurendeau, « Introduction générale », dans *Rapport de la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme*, livre I « Langues officielles », 1965, p. XX et XXI.

<sup>170</sup> « René Lévesque : Fini les moutons et les robots », *Le Devoir*, 27 juin 1961, p. 1.

se montre moins critique, disant que la parade est une bonne chose en attendant d'avoir une célébration de la proclamation d'une république<sup>171</sup>.

Devant ces « attaques » à l'intégrité de la fête nationale, le conseiller municipal Frank Hanley invite de son côté la population irlandaise à marcher de concert avec les Canadiens français afin de préserver l'unité de la fête<sup>172</sup>. Il est ainsi quelque peu ironique qu'un conseiller anglophone prenne action pour « sauvegarder » la fête nationale des Canadiens français devant ses critiques, appelant à la rescousse une autre population catholique, bien qu'anglophone, et faisant de l'élément religieux de la fête (qui s'avérera justement de plus en plus conflictuel dans les années suivantes) son principal vecteur. Il est par ailleurs intéressant de souligner que seul le quotidien anglophone fit état des critiques des leaders indépendantistes, alors que les journaux francophones passèrent sous silence cette discorde. De fait, si certains milieux anglophones purent se réjouir de ces attaques du nationalisme canadien-français par des francophones, peut-être ne saisirent-ils pas que ces attaques visaient à abattre ce nationalisme pour le remplacer par un autre, nettement plus politique et revendicateur.

De son côté, le quotidien *Le Devoir* n'en fut cependant pas moins critique du défilé de la Saint-Jean-Baptiste, titrant en une, le 27 juin : « Un spectacle pitoyable : le défilé du 24 ». Sans conteste, le charme de la vieille imagerie canadienne-française opère de moins en moins, et ce bien qu'il ait suscité de vertes critiques depuis fort longtemps – qu'on se rappelle l'envolée d'Olivar Asselin. Selon les observateurs, le défilé aurait atteint le niveau d'une parade du Père Noël, avec ses pitres, majorettes et reines de beauté...

L'année suivante allait voir s'accroître les critiques envers les symboles traditionnels de la Saint-Jean-Baptiste, et plus particulièrement son mouton, qui fut victime d'attaques tant symboliques que réelles de la part de dirigeants et de militants indépendantistes. Ainsi le RIN, sans doute le mouvement indépendantiste le plus important du début des années 1960, adopte-t-il en 1962 son emblème officiel : une tête de bélier stylisée de couleurs noir et

<sup>171</sup> « Jean Baptiste Day Ridiculed by 'Separatists' », *The Gazette*, 23 juin 1961, p. 1. De fait, il nous a été donné de constater à plusieurs reprises l'accent mis sur les critiques, dissensions et débordements violents entourant la Saint-Jean-Baptiste par le quotidien anglophone, ce qui n'est évidemment pas sans lien avec sa vision hostile du nationalisme québécois.

<sup>172</sup> « The French-Canadians Mark Holiday Today – With the Help of the Irish », *The Gazette*, 24 juin 1961, p. 3. Notons que Hanley se vit refuser sa participation au défilé à titre de représentant du conseil municipal.



rouge, les deux couleurs de la révolution. Le message est on ne peut plus clair : devant la représentation traditionnelle et infantile d'un peuple longtemps dominé par un mouton par trop docile, il importe d'instaurer un nouveau symbole fort et puissant pour le peuple québécois qui doit reprendre en main son propre destin. Comme l'évoque André D'Allemagne,

En janvier 1962, [...] le RIN présente son nouvel emblème adopté quelques mois plus tôt par le Conseil central : une tête de bélier stylisée, noir et rouge. Le Bélier s'oppose, en l'évoquant, au traditionnel mouton de la Saint-Jean-Baptiste, représentation peu flatteuse du Canada français. Dans le Zodiaque, le Bélier est signe du printemps. C'est le symbole de la force et du renouveau. Il est à noter que le nouveau symbole avait provoqué d'âpres discussions au Conseil central. Certains lui reprochaient d'être difficile à reconnaître et de rassembler à un escargot (ce que les caricaturistes, d'ailleurs, ne laisseront pas passer), d'être compliqué à dessiner et de n'avoir aucune résonance historique. (...) Une fois lancé, cependant, le bélier fut abondamment utilisé par le RIN durant toute son histoire. On le retrouve sur les drapeaux, le papier à lettres officiel, le journal *L'Indépendance*, les brochures et tous les documents du mouvement, ainsi que sur des boutons de manchettes, des épingles à cravates et des cartons d'allumettes.<sup>173</sup>

Par ailleurs, l'ouvrage récent de Sean Mills nous apprend que le leader indépendantiste et socialiste Raoul Roy aurait ouvert, à cette époque, un café nommé « Le Mouton pendu », où il aurait fréquemment organisé des lectures de textes socialistes et portant sur la décolonisation qui auraient fortement influencé toute une génération de jeunes intellectuels et militants, dont certains devinrent des figures de proue du Front de libération du Québec (FLQ) et de la revue *Parti Pris*<sup>174</sup>. Comme nous le verrons plus tard concernant les célébrations de 1969, il est symptomatique que, pour plusieurs indépendantistes désirant renouveler à la fois la conception de la nation et le nationalisme, les symboles canadiens-français dussent être attaqués sinon mis à mort, du moins symboliquement (et d'une façon qui n'est pas sans rappeler le carnaval), pour qu'émerge l'idée contemporaine de nation québécoise<sup>175</sup>.

<sup>173</sup> André D'Allemagne, *Le RIN et les débuts du mouvement indépendantiste québécois*, Montréal, L'Étincelle, 1974, p. 62.

<sup>174</sup> Sean Mills, *The Empire Within. Postcolonial Thought and Political Activism in Sixties Montreal*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2010, p. 42.

<sup>175</sup> Cette idée rejoint évidemment le principe du bouc émissaire, l'exclusion ou même le meurtre de la victime émissaire ayant alors une fonction symboliquement purgatoire pour la communauté. Cf. René Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Hachette, 1998 (1<sup>ère</sup> éd. 1972), 486p. Le principe de mise à mort de la figure du roi et/ou d'un totem sur le mode de l'inversion relève d'ailleurs de la même fonction de (re)fondation de la communauté dans la culture carnavalesque, le roi du carnaval étant symboliquement mis à mort le soir du mardi gras, avant le mercredi des Cendres qui préfigure le

Voilà donc comment, peu avant la tenue du défilé dans les rues de Montréal et qui se clôturait, comme le voulait la tradition, avec le char du petit Saint-Jean-Baptiste, le mouton choisi pour l'événement disparut mystérieusement. Heureusement, les organisateurs du défilé avaient prévu le coup et préparé un mouton de rechange, qui fut utilisé sans que personne ne s'aperçoive du subterfuge. Le mouton de première instance fut finalement retrouvé plusieurs heures après la fin du défilé (et après avoir été retenu en otage dans l'est de l'île) devant la station de télévision CFTM-TV, une note explicative attachée autour du cou et accordant au Mouvement de libération nationale – un mouvement indépendantiste non affilié à aucun autre et dont c'était la première action – la paternité de ce coup d'éclat<sup>176</sup>.

Prenant acte de ces critiques du visage traditionnel de la fête, les organisateurs décident, en 1963, de lui donner un visage plus populaire en intégrant des éléments du Carnaval de Québec, dont le fameux Bonhomme, ainsi que du défilé du Père Noël, une tentative qui souleva sans surprise davantage de cynisme que d'enthousiasme. De fait, on reproche alors au défilé son imagerie dépassée et sans lien réel avec les défis et enjeux de la société québécoise (nationalisation de l'hydroélectricité, réformes des systèmes d'éducation et de santé, de même que des services sociaux, etc.)<sup>177</sup> :

La crainte inexplicable de l'idéologie de bon aloi dans un défilé qui se veut patriotique peut seule expliquer que l'on hésite à concrétiser les progrès réels de notre province dans les évocations susceptibles de soulever un peu d'enthousiasme.

Si nous marchons à la conquête de nos ressources, pourquoi ne pas le dramatiser en un soir de fête patriotique? Si nous avons le culte du passé, pourquoi ne pas évoquer le sort pitoyable des lieux historiques du vieux Montréal? Si nous avons confiance en l'avenir pourquoi ne pas le manifester dans quelque conception qui se relie de plus près à notre terre que celle, très hermétique, de la maquette qui s'intitulait « Terre des hommes »?<sup>178</sup>

Notons au passage que c'est en cette même année 1963 que le défilé fut présenté en soirée pour la première fois, permettant ainsi sa diffusion télévisée à heure de grande écoute.

---

carême à venir. Cf. Mikhaïl Bakhtine, *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, trad. du russe par Andrée Robel, Paris, Gallimard, 1970, 471p.

<sup>176</sup> « Le mouton de la race a été volé », *Le Devoir*, 26 juin 1962, p. 9, « Lamb Rustler Fails to Foil Sunday Parade », *The Gazette*, 26 juin 1962, p. 1 et « Le mouton blanc choisi était disparu », *Le Soleil*, 26 juin 1962, p. 13.

<sup>177</sup> Voir à ce sujet l'ouvrage de Guy Rocher, tiré d'une conférence donnée à l'Université McGill : *Le « laboratoire » des réformes de la Révolution tranquille*, Montréal, Programme d'études sur le Québec de l'Université McGill, Conférences Desjardins, 2001, 31p.

<sup>178</sup> Marc-Henri Côté, « Le défilé de la Saint-Jean : à mi-chemin entre le carnaval de Québec et la parade du P. Noël », *Le Devoir*, 16 juin 1963, p. 14.

Autrefois événement occupant physiquement l'espace public, le défilé de la Saint-Jean-Baptiste allait dès lors prendre une dimension médiatique inédite. Pour des centaines de milliers, voire des millions de Québécois, la réalité du défilé allait désormais, du moins sur le moment, passer par sa diffusion télévisée et, comme nous le verrons dans le cas des Saint-Jean-Baptiste de 1968 et de 1969, par ce que la télévision d'État voulait bien en montrer. Ainsi, par-delà les « discours officiels » de la Saint-Jean-Baptiste (représentants politiques, de l'Église et de la SSJB), la représentation médiatique de la fête allait donner place à une « présentation » ou encore une « interprétation » officielle de celle-ci, autorisée non pas par les organisateurs, mais plutôt par Radio-Canada qui en faisait (et en orientait également) la couverture selon ses propres politiques<sup>179</sup>.

4.2 La Saint-Jean-Baptiste de 1964 : l'actualisation des symboles traditionnels de la fête  
La Saint-Jean-Baptiste de 1964 s'inscrit donc dans un mouvement de contestation du visage et des symboles traditionnels de la fête, perçus comme passéistes et peu représentatifs du Québec contemporain. Ainsi, devant un Canada français se définissant de façon culturelle autour de la langue, des traditions et de la foi catholique se dessine un Québec s'affirmant de plus en plus politiquement, tant par ses réformes étatiques que par ses revendications face au gouvernement fédéral, et se définissant principalement autour de la langue française<sup>180</sup>.

Dans ce contexte, les symboles traditionnels du Canada français, le petit garçon frisé et son mouton au premier chef, apparaissent comme une représentation infantile et colonisée (pour reprendre le langage de l'époque) d'un nationalisme canadien-français appelé à disparaître pour être remplacé par un nationalisme québécois nettement plus affirmatif, comme en fait foi l'emblème du bélier adopté par le RIN. Les organisateurs des festivités de 1964 (soit la Commission des fêtes du Canada français, animée par la SSJBM) l'ont bien compris, eux qui proposent alors un remaniement important de la fête dans le but de l'actualiser et de l'accorder avec le contexte politique ambiant.

Celui-ci s'avère par ailleurs de plus en plus effervescent et marqué de lignes de forces qui affectèrent directement l'espace et les manifestations de la Saint-Jean-Baptiste, aussi

<sup>179</sup> Notamment la fonction de promotion de l'unité canadienne.

<sup>180</sup> Jacques Beauchemin, *L'histoire en trop : la mauvaise conscience des souverainistes québécois*, Montréal VLB, 2002, p. 87.

prendrons-nous un moment pour le détailler. Un premier élément tourne autour de la question de la langue française, dont on constate depuis quelques années avec de plus en plus d'acuité l'état de sujétion et de minorisation, notamment à Montréal<sup>181</sup>. La question de la langue française fait ainsi l'objet d'un numéro spécial de la revue littéraire *Liberté* publié au mois de juin, ainsi que d'un cahier spécial du quotidien *Le Devoir* publié le 23 juin, « le visage français de Montréal », polarisant en quelque sorte la fête nationale de ce débat. On y apprend ainsi que pas moins de 9 immigrants sur 10 choisissent l'anglais plutôt que le français comme langue d'usage, d'aucuns appelant à une meilleure intégration à la société d'accueil, ce qui ne va d'ailleurs pas sans poser la question de l'attitude des Canadiens français en regard des immigrants et l'enjeu que représente maintenant leur intégration pour le futur de la nation elle-même, notamment l'intégration scolaire<sup>182</sup>.

Plusieurs intellectuels et militants dénoncent cette situation que certains assimilent à un statut colonial, réclamant une francisation de l'espace public comme des immigrants, voire même l'unilinguisme et l'indépendance dans le cas du RIN. Sans aller jusqu'à ces positions, le gouvernement Lesage n'en appelle pas moins à une réforme profonde du fédéralisme, le fait que l'identité particulière du Québec ne soit pas reconnue au sein de la Confédération étant considéré comme inacceptable, alors que se discute de plus en plus l'idée d'État associé dans les cercles nationalistes (notamment à la SSJB). Saisissant l'importance des bouleversements de la société québécoise d'alors, le nouveau Premier ministre et ancien historien Lester B. Pearson mit sur pied, en juillet 1963, une Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme, dont il offre la coprésidence à André Laurendeau. Les travaux de la commission donnèrent d'ailleurs bientôt d'importantes munitions aux critiques de la minorisation des Canadiens français, dont le rapport préliminaire révélera plus tard

<sup>181</sup> Voir à cet égard les deux premiers chapitres de l'ouvrage de Marc Levine, *La reconquête de Montréal*, trad. de l'anglais par Marie Poirier, Montréal, VLB, 1997 (1990), 404p., « Montréal avant la Révolution tranquille : une ville anglaise », p. 23-74, et « La Révolution tranquille et la politisation de la question de la langue », p. 75-116. Pour une étude plus précise des années d'émergence de la « crise linguistique », voir l'ouvrage de Pierre Godin, *La poudrière linguistique (la Révolution tranquille : 1967-1970)*, Montréal, Boréal, 1990, 372p.

<sup>182</sup> René Gauthier, « À Montréal, neuf immigrants sur dix rejoignent l'élément anglophone : il reste encore une chance de réagir », *Le Devoir*, 23 juin 1964, p. 22. Cf. Sean Mills, *op. cit.*, p. 141-143. Pour une perspective historique de l'évolution du système scolaire au Québec, de même que de la question de l'intégration scolaire des immigrants, voir Robert Gagnon, *Histoire de la Commission scolaire des écoles catholiques de Montréal : le développement d'un réseau d'écoles publiques en milieu urbain*, Montréal, Boréal, 1996, 400p.

qu'ils forment le groupe ethnique le plus pauvre de la société québécoise après les Italiens et les Autochtones<sup>183</sup>.

Pour certains, cette situation appelle une lutte politique qui sorte des cadres du militantisme et de la représentation et prenne plutôt le visage de la lutte armée, suivant en cela l'exemple de l'Algérie, de Cuba ou encore du Vietnam. Ainsi se manifestent, au printemps 1963, les premiers attentats du FLQ, les responsables étant bientôt traduits en justice mais ressurgissant dans l'espace public en juin 1964, alors qu'ils entreprennent une grève de la faim afin d'être reconnus comme prisonniers politiques et se voir attribués les privilèges afférents (plusieurs veulent poursuivre leurs études)<sup>184</sup>.

De fait l'idée de révolution fait son chemin chez bon nombre d'intellectuels de l'époque qui s'inspirent des écrits de Fanon et de Memmi et des mouvements de décolonisation, voire même du mouvement des Noirs aux États-Unis, certains se regroupant autour de la revue *Parti Pris* alors que d'autres s'affilient plus directement au marxisme<sup>185</sup>. Voilà d'ailleurs comment l'écrivain Hubert Aquin décide, toujours en juin 1964, de quitter le RIN pour se consacrer à la lutte clandestine, une expérience qu'il reprendra plus tard dans son roman *Prochain épisode* et qui détaille, à travers son personnage principal, les motifs de son engagement révolutionnaire<sup>186</sup>.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 20-23.

<sup>184</sup> « Sept détenus du FLQ entreprennent une grève de la faim à St-Vincent-de-Paul », *Le Devoir*, 15 juin 1964, p. 5. Marc Laurendeau, qui a interviewé plusieurs felquistes explique ainsi que pour eux, leur action était politique et non criminelle, aussi ne se considéraient-ils pas comme des criminels de droit commun et exigeaient ainsi d'être traités en prisonniers politiques, ce qui aurait représenté une reconnaissance de la légitimité de leurs actes par le gouvernement, ce à quoi celui-ci se refusa évidemment. Cf. Marc Laurendeau, *Les Québécois violents : un ouvrage sur les causes et la rentabilité de la violence d'inspiration politique au Québec*, Montréal, Boréal Express, 1974, p. 69-75.

<sup>185</sup> Véritable phare des intellectuels de gauche durant la Révolution tranquille, la revue *Parti Pris* a été fondée à l'automne 1963 par les jeunes écrivains montréalais André Brochu, André Major, Jean-Marc Piotte, Paul Chamberlan et Pierre Maheu. Regroupant des intellectuels et des artistes, *Parti Pris* proposait un regard critique sur la société québécoise qui mariait socialisme et nationalisme indépendantiste, jusqu'à ce qu'elle ne verse, quelques années plus tard, dans un marxisme plus assumé avant de disparaître en 1968. Sur *Parti Pris*, voir Sean Mills, *op. cit.*, p. 51-61 et Jean-Marc Piotte, « Parti Pris : un printemps dans la vie intellectuelle du Québec », *Possibles*, vol. 30, no 3-4, été-automne 2006, p. 21-30. Concernant le courant davantage révolutionnaire et marxiste, incarné par Pierre Vallières et Charles Gagnon, il s'exprima principalement au travers de la revue *Révolution québécoise*, fondée par Vallières en 1964 après qu'il eut été forcé de démissionner de son poste de directeur de la revue *Cité libre*.

<sup>186</sup> « Hubert Aquin quitte le RIN et choisit l'action clandestine », *Le Devoir*, 19 juin 1964, p. 3. Notons par ailleurs que l'Armée de libération nationale émit un communiqué dans lequel elle parlait de la reprise d'activités « terroristes » lors du *Dominion Day*, le 1<sup>er</sup> juillet. Cf. « Le terrorisme reprendrait

Le contexte dans lequel se déploie la Saint-Jean-Baptiste s'avère donc plutôt effervescent, alors même que la présence du gouverneur général Georges Vanier est prévue lors du défilé et qu'un procureur déclare, au début du mois de juin, qu'aucune manifestation de la part d'indépendantistes ne sera tolérée lors de la fête nationale<sup>187</sup>. Ces derniers ne se gênent d'ailleurs pas pour s'attaquer d'abord à la SSJB elle-même, réclamant une société nationale et non confessionnelle au Québec<sup>188</sup>. Pour plusieurs, la SSJB représentait encore beaucoup trop le clérico-nationalisme canadien-français et ce malgré l'affirmation d'un nationalisme beaucoup plus revendicateur en son sein, ce qui mena d'ailleurs, quelques années plus tard, à des conflits internes sur lesquels nous reviendrons.

Face aux nombreuses critiques envers le petit frisé et son mouton, ainsi qu'au rapt de ce dernier en 1962, les organisateurs du défilé de 1964 décidèrent d'opérer un important changement symbolique. Prenant acte des critiques concernant le caractère passéiste d'un défilé glorifiant une vision traditionnelle et folklorique du Canada français alors que le Québec était en plein mouvement, les concepteurs du défilé décidèrent plutôt de glorifier « Le Canada français, réalité vivante », divisant cette réalité en quatre : les réalités matérielles, techniques, culturelles et humaines. Regroupant plusieurs artistes de renom tels Paul Buissonneau et Jean-Paul Mousseau, le défilé se transforma plus profondément encore en brisant avec une tradition séculaire, celle de la représentation de saint Jean-Baptiste par un petit garçon frisé et son mouton, en représentant plutôt le saint patron par une statue monumentale de 10 pieds de haut et montrant un saint Jean-Baptiste mature et décidé, inspiré du saint Jean de Rodin, symbole d'un Québec lui-même mature et prenant son destin en main<sup>189</sup>.

Ce renversement de l'objet du défilé, qui ne met alors plus en scène une image idéalisée et stylisée de traditions fondatrices de l'imaginaire collectif canadien-français, mais plutôt une représentation de traits actuels de la réalité du Canada français (et plus encore du Québec), marque une modification non négligeable de sa logique interne. En effet, alors que

---

le 1<sup>er</sup> juillet », *Le Soleil*, 25 juin 1964, p. 1. Sur l'idée de révolution dans l'œuvre de Aquin, voir l'excellent ouvrage de Jean-Christian Pleau, *La révolution québécoise : Hubert Aquin et Gaston Miron au tournant des années soixante*, Montréal, Fides, 2002, p. 53.

<sup>187</sup> « Un procureur déclare que nulle manifestation ne sera tolérée par les Indépendantistes », *Le Devoir*, 1<sup>er</sup> juin 1964, p. 3.

<sup>188</sup> « Pour une société nationale et non-confessionnelle au Québec », *Le Devoir*, 4 juin 1964, p. 8.

<sup>189</sup> « Les fêtes du Canada français, édition 1964 : L'enfant bouclé cède sa place au saint Jean de Rodin », *Le Devoir*, 16 avril 1964, p. 3.

l'objet fêté, la nation canadienne-française, avait toujours été présentée comme se définissant par ses traditions, donc par le passé, c'était maintenant son présent qui se trouvait célébré, la fête tentant en quelque sorte de s'actualiser afin de refléter l'évolution que connaissait alors la nation<sup>190</sup>.

Ainsi, la représentation de saint Jean-Baptiste en homme mature relève-t-elle d'une volonté d'actualiser l'imagerie traditionnelle de la fête aux dynamiques contemporaines de la société québécoise, qui rejette alors de plus en plus le nationalisme de survivance, tant par l'action réformiste du gouvernement que par les appels à l'indépendance des groupes plus radicaux. Or, ces derniers rejettent également le caractère religieux du nationalisme canadien-français : aussi l'infantilisme de la représentation du jeune frisé et de son mouton n'est-elle pas la seule raison fondant leur critique, la référence même à un saint patron posant problème pour plusieurs.

Les organisateurs des festivités semblent d'ailleurs l'avoir compris, eux qui décidèrent de les étendre sur une semaine, probablement autant pour faire durer les festivités que pour les étaler sur plusieurs jours et en réduire l'intensité et les potentiels débordements, tout en les renommant « Fêtes du Canada français ». Cette expression, certainement plus générique et moins connotée sur le plan religieux que celle de « Saint-Jean-Baptiste » – qu'on utilisait encore malgré tout – marque ainsi, à notre sens, le déplacement de l'objet fêté du saint patron des Canadiens français au Canada français lui-même, un mouvement qui se poursuit jusqu'à ce que le Québec devienne lui-même explicitement l'objet de la fête. Sans contredit, l'identité nationale passait inexorablement de canadienne-française à québécoise, le référent national se sécularisant et se territorialisant aux frontières du Québec, tout comme

---

<sup>190</sup> Comme Hobsbawm et Ranger le font remarquer, la référence au passé au travers de « traditions » qui sont pour la plupart récupérées et actualisées afin de répondre aux exigences du moment constitue un principe légitimant important pour les démocraties, dont le pouvoir politique ne peut se justifier par la tradition mais qui n'en cherchent pas moins à se légitimer en tentant de s'inscrire dans l'histoire, les « traditions inventées » ayant pour fonction d'établir ce dialogue entre filiation passé et exigences du présent. Cf. Eric Hobsbawm et Terence Ranger, dir., *The Invention of traditions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 1-5.



l'avait fait un certain nationalisme depuis la fin des années 1950<sup>191</sup>, voire même avant si l'on tient en ligne de compte le « provincialisme » de Maurice Duplessis<sup>192</sup>.

À cet égard, il s'avère malgré tout intéressant de noter l'actualisation de l'interprétation religieuse de la résonnance de saint Jean-Baptiste en tant que saint patron du Canada français proposée par le cardinal Léger lors de la messe de circonstance. Liant l'action biblique de saint Jean-Baptiste, anticonformiste et revendicateur, avec le contexte politique ambiant, marqué par d'intenses débats et revendications, voire même par l'action violente de certains, le cardinal présente alors le saint patron national comme un exemple de tempérance mais également de courage politique pouvant éclairer la situation actuelle du Canada français :

Jean-Baptiste fut tout autre chose qu'un roseau agité par le vent; un tout autre personnage qu'un homme satisfait de lui-même et de sa condition; il fut celui qui sut, avec courage et sérénité, préparer la route de l'avenir. Dans la conjoncture actuelle, le Canada français a le bonheur de pouvoir tourner son regard vers un patron national toujours vivant, qui prépara la plus profonde des transformations du monde.

Quand un peuple remet tout en question (et, en ce moment, tous les peuples ne sont-ils pas dans les mêmes conditions?), quand un peuple remet tout en question, dis-je, les uns ont tendance à s'agiter inutilement comme un roseau sous la bourrasque; d'autres tâchent de se mettre à l'abri en refusant égoïstement de déranger leurs habitudes et leur paix. Au moment le plus décisif de l'histoire d'Israël, Jean-Baptiste a refusé l'une et l'autre attitudes. Il a rejeté le messianisme temporel des agitateurs politiques de son milieu, tout autant que le conformisme satisfait des autorités en place. Il s'est résolument tourné face à l'avenir et a mis toutes ses forces – physiques, intellectuelles et spirituelles à le préparer le plus efficacement possible. Le patron toujours actuel d'un Canada français en pleine évolution s'appelle moins Jean le Baptiste que Jean le Précurseur. Arrêtons-nous quelques instants à considérer son témoignage et nous nous trouverons mieux préparés à servir notre patrie.

Ce n'est pas par goût de l'aventure et sans aucune réflexion préalable que Jean s'est mis à bouleverser ses contemporains en leur annonçant la fin prochaine de la loi ancienne et l'apparition imminente des temps nouveaux, auxquels tout le peuple aspirait. Retiré au désert, il a étudié les textes anciens; médité sur l'histoire d'Israël; découvert peu à peu les signes des temps qui prédisaient discrètement la venue d'une ère nouvelle. Il eût été beaucoup plus facile pour lui de soulever les passions populaires et d'entraîner à sa suite des foules en colère : tous les messianismes politiques pouvaient l'y autoriser. Mais, réfléchissant sur la vocation de son peuple, il se situa d'emblée à un autre niveau et invita tous les hommes de bonne volonté à opérer les transformations nécessaires.<sup>193</sup>

<sup>191</sup> Mentionnons que l'émergence de l'idée d'indépendance au sein de cercles nationalistes parfois assez conservateurs sur le plan social se fit à ce moment, notamment grâce à l'Alliance laurentienne fondée par Raymond Barbeau en 1957.

<sup>192</sup> Voir à ce sujet Gilles Bourque, Jules Duchastel et Jacques Beauchemin, *La société libérale duplessiste 1944-1960*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1994, p. 236-237.

<sup>193</sup> « Le cardinal Léger : À l'image de Jean, le Québec doit rejeter le 'messianisme' des agitateurs et le conformisme des autorités en place », *Le Devoir*, 22 juin 1964, p. 1.



Outre la figure du saint patron, un autre élément puissant de l'imagerie de la Saint-Jean-Baptiste, la coutume du feu de joie, un élément de culture populaire ayant toujours accompagné les célébrations, se vit remise à l'avant-scène et intégrée aux célébrations officielles dans une communion par le feu des villes et villages de la vallée du Saint-Laurent. Ainsi, alors que trois coureurs allumèrent, au parc Jeanne-Mance, trois énormes bûchers devant plus de 300 000 personnes à l'aide de torches préalablement bénies par le cardinal Léger, de pareils feux furent allumés tout le long des berges du fleuve et ce, jusqu'à Baie-Comeau. De fait, alors que les débats politiques de la société québécoise créaient des factions de plus en plus tranchées entre fédéralistes et indépendantistes, il appert que la symbolique de la communion par le feu soit apparue comme une façon d'unir l'ensemble de la population du Québec dans une même célébration, comme le voulait l'ancienne tradition<sup>194</sup>.

Or, la Saint-Jean-Baptiste ne fut, en 1964, pas qu'affaire de célébrations, certains groupes profitant, pour la première fois de façon aussi explicite, de l'espace physique et médiatique de la fête pour faire valoir leurs revendications. Ainsi, un groupe pacifiste organise, le 22 juin, une « Opération Saint-Jean-Baptiste » qui consiste en une manifestation assise de 24 heures devant la base militaire La Macaza afin de protester contre l'entreposage d'armes nucléaires au Canada<sup>195</sup>. Ainsi, pour une première fois peut-être, un enjeu international profitait-il de l'occasion de manifestation représentée par la fête nationale pour se faire valoir sur la place publique<sup>196</sup>.

De son côté, le RIN ne fut pas en reste, organisant un « sit-in » à la Place Ville-Marie afin de protester contre les politiques du Canadien National qui refusait de reconnaître les

<sup>194</sup> « La communion du feu doit unir les Canadiens français », *Le Soleil*, 25 juin 1964, p. 25. L'anthropologue Victor Turner appelle ainsi « *communitas* » cette fonction de communautarisation du rituel qui, de façon performative, illustre et crée à la fois les liens unissant une communauté d'individus. Cf. Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Antistructure*, New York, Aldine de Gruyter, 1995 (1969), p. 94-130.

<sup>195</sup> « 'L'opération Saint-Jean-Baptiste' à La Macaza s'est déroulée sans incident », *Le Devoir*, 23 juin 1964, p. 15.

<sup>196</sup> Sur les mouvements pacifistes et anti-nucléaires du début des années 1960 à Montréal, voir Sean Mills, *op. cit.*, p. 48-50. Mentionnons cependant qu'on peut faire remonter la présence d'un enjeu « international » au sein des festivités de la Saint-Jean-Baptiste jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle avec la présence de contingents de zouaves pontificaux. La différence réside alors dans le fait que l'Opération Saint-Jean-Baptiste n'était en rien prévue ou organisée dans le cadre officiel des festivités, et qu'elle n'avait aucun lien avec les organisateurs et/ou commanditaires de la fête (comme ce fut le cas des zouaves défendant la souveraineté de l'Église catholique en Italie).

« fêtes régionales » et de payer la journée de la Saint-Jean-Baptiste à ses employés<sup>197</sup>. À cet égard, le CN n'en était pas à ses premières frasques, son président ayant notamment affirmé, deux ans auparavant, que l'absence de Canadiens français parmi les cadres de l'entreprise venait du fait qu'il ne se trouvait aucun candidat valable et qualifié parmi les francophones, ce qui avait évidemment causé beaucoup de remous. Toujours est-il que le RIN, de même que les groupes indépendantistes en général, utilisait lui aussi pour une première fois l'espace de la Saint-Jean-Baptiste pour manifester ses positions.

Notons par ailleurs que le défilé de 1964, auquel assistait le gouverneur général Georges Vanier, fut le théâtre des premières agitations de la part de militants indépendantistes qui huèrent le dignitaire ainsi qu'un régiment militaire qui défilait, criant également des slogans nationalistes et même des insultes<sup>198</sup>. De fait, si la police intervint rapidement pour éloigner les trouble-fêtes, il demeure que ces protestations envers la présence d'un représentant fédéral (et plus encore de la monarchie britannique), dont certains désapprouvaient tant la fonction que le discours fédéraliste, laissent entrevoir le potentiel subversif d'une manifestation de la fête nationale laissant place à l'action d'éléments contestataires, le défilé étant par essence public et appelant une importante foule.

De plus en plus, la Saint-Jean-Baptiste, et plus particulièrement son défilé, allait devenir un terrain de contestation, voire de lutte, à la fois politique et symbolique. Alors que les organisateurs et les principaux représentants du nationalisme canadien-français tentaient du mieux qu'ils pouvaient d'accorder les symboles traditionnels de la fête à la nouvelle réalité et à l'effervescence de la société québécoise d'alors, se dessinaient malgré tout à l'horizon les lignes de fracture qui allaient marquer tant la fête que l'évolution de l'identité et du nationalisme québécois.

<sup>197</sup> « Manifestation du RIN », *Le Devoir*, 25 juin 1964, p. 1.

<sup>198</sup> « Arrestations à l'occasion de la Saint-Jean-Baptiste », *Le Devoir*, 26 juin 1964, p. 3. Les manifestations à l'encontre de dignitaires politiques allaient d'ailleurs atteindre un paroxysme quelques mois plus tard lors de la visite à Québec de la reine d'Angleterre, le 10 octobre. Ce jour passa ainsi à l'histoire sous le nom de « samedi de la matraque », les policiers réprimant avec une force que d'aucuns jugèrent abusive les manifestants nationalistes qui critiquaient ce voyage diplomatique et le symbole de la domination britannique qu'il représentait. Il est par ailleurs intéressant de noter que ce vocable de « samedi de la matraque » fut repris concernant les émeutes de la Saint-Jean-Baptiste de 1968, dont la violence passa également à l'histoire, cette fois sous le nom de « lundi de la matraque ».

#### 4.3 Intermède : la Saint-Jean-Baptiste de 1965 à 1967

Comme nous le verrons maintenant, les célébrations de la Saint-Jean-Baptiste de 1965 à 1967 prolongent les dynamiques instaurées par la Saint-Jean-Baptiste de 1964 alors que la polarisation croissante du contexte politique laisse entrevoir les confrontations à venir, particulièrement lors des émeutes de 1968. Avant d'en arriver là cependant, nous proposerons, comme pour les premières années de la décennie, un rapide survol des manifestations de la fête nationale durant cet intermède de 1965 à 1967.

La Saint-Jean-Baptiste de 1965 s'inscrit d'abord dans un contexte de polarisation des positions défendues par les tendances réformistes et conservatrices au sein de la SSJB, au point où la « radicalité » de certaines propositions de résolutions met à mal l'unité de l'organisme. Outre ses problèmes internes, la SSJB se voit remise en cause de l'extérieur, un groupe de dissidents et de militants posant les bases d'une *Société Nationale Populaire* et non confessionnelle, une initiative en droite ligne avec les critiques émises l'année précédente et qui, même si elle ne dura pas, contribua à la remise en cause du caractère confessionnel de l'organisme<sup>199</sup>.

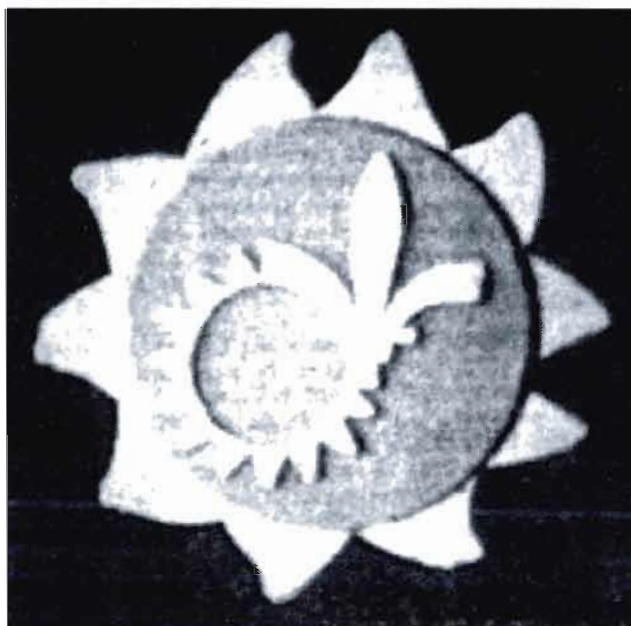
De leur côté, les célébrations sont marquées par un souci de populariser encore davantage les diverses manifestations de la fête. Ainsi, les festivités s'étendent cette année-là sur huit jours et sont souvent qualifiées de « Noël d'été » par les organisateurs et les médias, une appellation elle-même non exempte de référence religieuse mais qui semble pourtant être apparue moins chargée que l'appellation de Saint-Jean-Baptiste, peut-être parce que la fête de Noël comportait elle-même depuis longtemps un élément commercial en neutralisant au moins partiellement le sens original<sup>200</sup>. Prolongeant la métaphore calendaire, et bien que ce calendrier soit encore lui-même partiellement chrétien, l'antique élément solaire (et le lien au solstice d'été qu'il implique) de la fête fait alors son retour grâce à une cocarde représentant un soleil sur lequel est plaquée une fleur de lys et qui forma, pour les années à venir, l'emblème officiel de la fête nationale.

<sup>199</sup> « La S.N.P., 'pleinement populaire', voue ses premiers efforts à l'unilinguisme au Québec », *Le Devoir*, 14 juin 1965, p. 3. Mentionnons que ce sont d'anciens chefs de section des SSJB qui se retrouvèrent à la tête de cette Société nationale populaire.

<sup>200</sup> L'évolution de la fête de Noël a été retracée par Jean-Philippe Warren dans *Hourra pour Santa Claus! : la commercialisation de la saison des fêtes au Québec, 1885-1915*, Montréal, VLB, 2006, 301p.

Il est ainsi intéressant de voir comment ce nouveau symbole se distingue des symboles traditionnels liés au clérico-nationalisme : rattachant la fête à un passé cette fois antique, soit la célébration du solstice d'été, la référence à la nation est constituée d'une fleur de lys (elle-même symbole de la royauté française et, dans le cadre québécois, de l'origine française de la population), qui renvoie au Fleurdelysée et, en conséquence, au Québec spécifiquement. Toute référence religieuse est absente de cette cocarde : il s'agit d'un symbole tout à fait nouveau qui ne renvoie en rien au clérico-nationalisme ou même au Canada français, et qui intègre de plus un élément de religiosité populaire, la célébration du solstice d'été, qui renvoie lui-même à la popularisation des célébrations de la Saint-Jean-Baptiste ayant cours à ce moment.

Figure 1 : Cocarde de la Saint-Jean-Baptiste durant les années 1960



Source : *Le Devoir*, 25 juin 1965, p. 1.

Mentionnons ainsi la tenue, le 25 juin, d'un Music-Hall au parc Jarry regroupant plusieurs chanteurs populaires (dont Gilles Vigneault, Pauline Julien et Jean-Pierre Ferland) et constituant ainsi le plus ancien « spectacle de la Saint-Jean-Baptiste » dont nous avons pu trouver la trace. De fait, l'élément musical allait devenir un incontournable des célébrations populaires de la Saint-Jean-Baptiste, l'occasion de rassemblements de masse qui allaient,

comme nous le verrons dans le courant des années 1970, devenir pour plusieurs l'essence même des festivités de la fête nationale, notamment après la disparition du défilé. Par ailleurs, suite aux diverses critiques à l'égard du caractère élitiste du Bal en Blanc, les organisateurs ont l'idée d'organiser des bals populaires à différents endroits dans la ville, une initiative qui est cependant découragée par la police de Montréal, qui y voit une occasion de possibles débordements.

Toujours par mesure préventive, le RIN ainsi que les Chevaliers de l'indépendance se voient refuser la permission de prendre part au défilé, la Commission des fêtes du Canada français désirant en purger autant que possible la possibilité de perturbation et/ou de critique ouverte, contrôlant pour ainsi dire l'espace et le visage/message officiel de la fête. Le défilé, dont le thème est « Montréal, ville dynamique », propose une série de tableaux détaillant différents aspects de la métropole, l'objet de la fête étant, comme pour l'année précédente, orienté sur l'état présent de la société québécoise et présentant celui-ci sous un jour unanime et non conflictuel, excluant au possible l'aspect (et aussi les intervenants) politique.

À cet égard, il est intéressant de constater l'interprétation divergente, voire subversive, de la thématique du défilé par le poète et cinéaste Pierre Perrault qui, dans un texte intitulé « J'habite une ville » et publié dans *Le Devoir* le 19 juin, présente le caractère aliénant et dépossédant d'une métropole déshumanisée qui déracine et avale tant les travailleurs exilés des campagnes que leurs référents culturels et leur patrimoine. De façon fort intéressante, Perrault critique non pas le caractère aliénant de la tradition canadienne-française, mais plutôt la modernisation de la société québécoise contemporaine, dont les stylisations présentées lors du défilé de la Saint-Jean-Baptiste lui fourniront l'occasion d'une critique sans merci lors du défilé de 1969.

Le mois de juin 1966 s'ouvre quant à lui sur le congrès de la Fédération des Sociétés Saint-Jean-Baptiste, qui poursuit son mouvement de revendications nationalistes entamé au cours des dernières années, réclamant cette fois un ministère de l'immigration, le rapatriement du Labrador ainsi que l'unilinguisme pour l'État du Québec, une appellation de plus en plus utilisée<sup>201</sup>. Le thème du congrès, « Un Québec fort face au monde de 67 », illustre d'ailleurs cette volonté de revendication et d'affirmation du Québec, qui se prépare à

---

<sup>201</sup> « La SSJB réclame un ministère de l'immigration, la récupération du Labrador et l'unilinguisme », *Le Devoir*, 14 juin 1966, p. 3.

ce moment pour l'exposition universelle, alors que la question de l'intégration des immigrants, ou « Néo-Canadiens », commence à s'imposer de plus en plus, notamment au sein des cercles nationalistes.

De fait, alors que la SSJB réclame la constitution d'un ministère de l'immigration et d'une politique favorisant l'immigration francophone, les structures de l'organisation nationaliste sont elles-mêmes appelées à s'ouvrir : alors que les Italiens disposent déjà d'une section propre, des appels sont lancés afin que des mesures semblables soient mises de l'avant pour d'autres groupes ethniques<sup>202</sup>. Or, la condition de « catholicité » imposée par la SSJB à ses membres, déjà critiquée par le passé, empêchait non seulement certains groupes ethniques de s'y joindre, mais également les Canadiens français de religion protestante, bien que ceux-ci aient été peu nombreux<sup>203</sup>. Ainsi, c'est tant le caractère ethnique que le caractère religieux de la vieille société nationale, et peut-être aussi de l'identité canadienne-française elle-même, qui se voyaient de plus en plus ouvertement remis en cause par la diversité de plus en plus grande et inévitable de la société québécoise<sup>204</sup>.

Cette année-là, les célébrations reprennent les initiatives de l'année précédente, soit la tenue d'un Music-Hall, intitulé la « Nuit des Étoiles », organisé à Anjou et dont le succès s'avère mitigé. Reprenant également l'idée de tenir des bals populaires ouverts à tous en plus du traditionnel Bal en blanc, les organisateurs tiennent cependant ceux-ci à Ville Saint-Pierre et à Laval, délocalisant ainsi les célébrations populaires de la fête nationale en périphérie du centre-ville de Montréal, peut-être pour éviter les rassemblements trop faciles de fêtards et de potentiels trouble-fêtes<sup>205</sup>. Toujours est-il que l'espace de la fête s'en trouve alors étrangement disjoint, ce qui en explique le succès relatif auprès de la population.

De son côté, le défilé n'est pas davantage une énorme réussite : si son thème « La présence canadienne-française dans le monde » s'avère des plus ambitieux, les stylisations

<sup>202</sup> « Les Néo-Canadiens dans la Saint-Jean-Baptiste », *Le Devoir*, 17 juin 1966, p. 4.

<sup>203</sup> « La S.S.J.B. et les protestants », *Le Devoir*, 30 juin 1965, p. 4.

<sup>204</sup> Cf. Sean Mills, *op. cit.*, p. 22. L'auteur fait remarquer que les Autochtones ont été rapidement exclus dans les marges de la définition de la nation canadienne-française, voire de l'espace politique. À cet égard, il est symptomatique que la question autochtone, tout comme celle des communautés immigrantes et surtout des Noirs, ait été longtemps exclue de l'analyse du colonialisme au Québec par les francophones, au moins jusqu'à la fin des années 1960, voire jusqu'à la crise provoquée par les Cris de la Baie James au début des années 1970.

<sup>205</sup> « Les bals populaires de Montréal n'ont pas lieu... à Montréal », *Le Devoir*, 20 juin 1966, p. 9.

présentées des « réussites » canadiennes-françaises s'attirent davantage de critiques que de louanges, certains les rattachant au réalisme socialiste, alors que d'autres s'en prennent à son aspect de plus en plus commercial<sup>206</sup>.

Le mois de juin 1967 est, quant à lui, marqué de plusieurs événements qui, d'une certaine façon, occupèrent davantage l'avant-scène que ne le fit la fête nationale : le centenaire de la Confédération, la tenue de l'Expo 67, ainsi que la préparation des premières assises nationales des États généraux du Canada français. De fait, alors que le pays s'apprête à fêter le 100<sup>e</sup> anniversaire de l'AANB, les demandes pour un statut particulier pour le Québec se font de plus en plus pressantes de la part de l'ensemble de la classe politique et même intellectuelle, le statut constitutionnel du Québec étant considéré comme un frein à l'émancipation et l'autonomie de la province<sup>207</sup>.

Ces demandes sont par ailleurs au cœur des préoccupations ayant mené à la constitution des États généraux du Canada français, dont on organise alors la préparation des premières assises nationales prévues pour l'automne. En réponse à l'invitation qui leur a été faite en tant que représentants élus, les députés libéraux fédéraux et provinciaux annoncent cependant qu'ils ne participeront pas aux États généraux, refusant de débattre des demandes nationalistes. C'est notamment la position du ministre de la Justice Pierre Elliott Trudeau, qui publie justement cette année-là un essai dans lequel il critique le nationalisme québécois et autonomiste et expose sa vision d'un fédéralisme qui intègre l'élément francophone sans toutefois lui reconnaître de statut particulier<sup>208</sup>.

Or, la Saint-Jean-Baptiste de 1967 comporte une particularité qui, en cette année très chargée, passa peut-être inaperçue mais qui n'en est pas moins lourde de sens : l'objet du défilé était maintenant le Québec, et il le resterait pour les années à venir. Il est à cet égard intéressant de constater que ce changement d'horizon de la fête survient quelques mois à peine avant que ne se tiennent les premières assises nationales des États généraux du Canada français, dont les résolutions finales consacreront, en quelque sorte, la rupture de

<sup>206</sup> « Défilé patriotique ou cortège de carnaval? La Saint-Jean 66 », *Le Devoir*, 27 juin 1966, p. 3.

<sup>207</sup> À témoin le dossier spécial publié par *Le Devoir* la veille de la fête du Dominion du 1<sup>er</sup> juillet et qui regroupait de nombreux intervenants se prononçant en faveur d'une refonte du fédéralisme.

<sup>208</sup> Pierre Elliott Trudeau, *Le fédéralisme et la société canadienne-française*, Montréal, HMH, 1967, 227p.



communauté entre le Québec et le reste du Canada français, ou du moins l'émergence d'une conscience nationale proprement québécoise<sup>209</sup>.

Au chapitre des célébrations, l'exposition universelle atténue l'attention et l'intérêt porté à la fête nationale, dont les festivités se déroulent sans heurts ni grand enthousiasme, le défilé étant encore une fois critiqué pour son manque d'originalité et son aspect bon enfant<sup>210</sup>. Comme nous le verrons maintenant, l'intensité des événements ayant agité la scène locale et internationale l'année suivante allait faire de la fête nationale un lieu de confrontation inédite et, également, un moment sombre de l'histoire récente du Québec.

#### 4.4 La Saint-Jean-Baptiste de 1968 : la fête émeutière

La Saint-Jean-Baptiste de 1968 est sans doute la plus connue de l'histoire récente de la fête nationale, l'émeute qui a éclaté lors du défilé ayant fait passer à l'histoire un « samedi de la matraque » particulièrement violent et chargé de résonnance politique. Afin de bien comprendre, au-delà des seules confrontations les plus apparentes entre les éléments nationalistes d'un côté et les forces de l'ordre de l'autre, les différentes dynamiques politiques à l'œuvre à ce moment, nous brosserons rapidement un portrait-synthèse des principaux événements ayant mené à ce contexte des plus polarisés.

Tout d'abord, nous avons déjà montré qu'un nouveau nationalisme québécois axé sur la langue française et l'État du Québec se met en place au tournant des années 1960 et s'exprime au travers de l'action de nombreux groupes, certains plus conservateurs ou centristes et d'autres versant dans les analyses de gauche tels la décolonisation, le socialisme et même le marxisme. Par ailleurs, la visite historique du général de Gaulle en juillet 1967, qui mena celui-ci à prononcer son fameux discours sur le balcon de l'Hôtel de Ville de Montréal se terminant par « Vive le Québec libre! », marque sans conteste un jalon non négligeable dans la reconnaissance (et la légitimation) internationale des revendications indépendantistes québécoises.

<sup>209</sup> Cf. Jacques Beauchemin, « Communauté nationale et définition du sujet politique québécois : analyse de deux grandes consultations populaires au Québec 1967-1995 », *Québec Studies*, no. 28, automne 1999-hiver 2000, p. 33.

<sup>210</sup> « La Saint-Jean : à défaut d'originalité, un million de spectateurs bons enfants... », *Le Devoir*, 26 juin 1967, p. 1.



L'automne qui suit s'avère d'ailleurs extrêmement mouvementé pour les cercles nationalistes. Dans un premier temps, René Lévesque voit son projet de faire du Québec un État souverain associé au reste du Canada rejeté par le congrès du Parti libéral le 17 octobre, ce qui mène l'ancien ministre à quitter le parti et à fonder, un mois plus tard, le Mouvement souveraineté-association (MSA), donnant une nouvelle crédibilité à l'option indépendantiste et en offrant une interprétation moins radicale que celle défendue par le RIN. Des discussions sont d'ailleurs entreprises au printemps de 1968 afin de fusionner les deux partis, un processus qui n'alla d'ailleurs pas sans frictions, autant de par les visions différentes entretenues du futur politique du Québec que par la difficulté de concilier les egos respectifs des chefs René Lévesque et Pierre Bourgault, une tension qui perdura d'ailleurs longtemps au sein du Parti québécois qui émergea finalement de cette fusion.

Oltre l'émergence du MSA, l'automne 1967 voit également la tenue des premières assises nationales des États généraux du Canada français, qui regroupent plus de 2000 participants. Comme le fait remarquer Jacques Beauchemin, ces premières assises nationales sont l'occasion de constater l'effritement du Canada français tel qu'il avait été conçu depuis plus d'un siècle, le Québec affirmant sa spécificité alors que les Canadiens français des autres provinces y virent plutôt un langage, un bris de solidarité nationale<sup>211</sup>. Ainsi, alors que les délégués furent appelés à adopter à l'unanimité les trois résolutions générales voulant que les Canadiens français constituent une nation, que le Québec constitue le territoire national et le milieu politique fondamental de cette nation et que la nation canadienne-française a le droit de disposer d'elle-même et de choisir librement le régime politique sous lequel elle entend vivre, celles-ci furent adoptées massivement par les délégués québécois (98 %), contre une faible majorité pour les délégués acadiens (52 %) et ceux de la Colombie-Britannique (59 %), alors que les délégués des autres provinces s'abstinrent ou votèrent contre.

Or, cette affirmation d'une nation de plus en plus définie par le territoire du Québec et dont on revendiquait maintenant le droit à l'autodétermination n'allait pas que susciter une

---

<sup>211</sup> Voir à cet égard l'excellent article comparatif de Jacques Beauchemin, *loc. cit.* Marcel Martel décrit également, dans un horizon reculant jusqu'au XIXe siècle, l'évolution du Canada français jusqu'à son éclatement dans les années 1960, notamment dans le cinquième et dernier chapitre (« Les années soixante : contestations et transformations du projet du Canada français ») où il soulève également le caractère fondateur des États généraux du Canada français dans cette rupture : *Le deuil d'un pays imaginé : rêves, lutte et déroute du Canada français. Les rapports entre le Québec et la francophonie canadienne (1867-1975)*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1997, 203p.

rupture avec les francophones hors-Québec (bien que la coupure ait été moins nette par rapport aux Acadiens), mais également au sein des cercles nationalistes québécois. Ainsi, le congrès annuel de la Fédération des Sociétés Saint-Jean-Baptiste de juin 1968 propose-t-il l'adoption des 14 résolutions complémentaires soumises au vote des assises nationales de l'automne précédent, ce qui crée d'importantes divisions entre les différentes sociétés, les plus conservatrices refusant d'y adhérer, au point où leur adoption est reportée à un vote ultérieur<sup>212</sup>. De fait, si les différentes SSJB ne s'entendent pas sur l'étendue des revendications nationalistes à adopter, elles rejettent cependant unanimement le fédéralisme de Pierre Elliott Trudeau, qui est alors en pleine campagne électorale et qui promet notamment au Canada anglais de n'accorder aucun statut particulier au Québec.

Trudeau a ainsi pris la tête du Parti libéral du Canada après que Lester B. Pearson ait décidé de quitter ses fonctions à la fin de 1967. Élu lors d'un congrès en avril, Pierre Elliott Trudeau mène, au mois de juin 1968, une campagne électorale agressive au cours de laquelle il s'en prend notamment aux nationalistes québécois. Ainsi, alors que Trudeau est invité à assister au défilé de la Saint-Jean-Baptiste en sa qualité de Premier ministre intérimaire, plusieurs militants nationalistes y voient une provocation pure et simple de sa part, Pierre Bourgault allant jusqu'à promettre une émeute si Trudeau devait effectivement assister au défilé national d'un peuple à qui il refuse justement le statut de nation<sup>213</sup>.

Autre aspect à ce contexte national déjà hautement polarisé, une crise linguistique éclate au printemps dans la municipalité de Saint-Léonard, où les parents d'origine italienne acceptent très mal l'annonce faite par la commission scolaire d'obliger les nouveaux élèves à suivre des cours uniquement en français, alors que cette communauté s'intégrait majoritairement au groupe anglophone. Posant avec acuité le problème de l'intégration scolaire et de la francisation des immigrants, ce conflit mène à la création, par le nationaliste Raymond Lemieux, du Mouvement pour l'intégration scolaire (MIS), qui regroupe des militants francophones souvent près de la gauche et qui organise alors des marches et des protestations contre les Italiens de Saint-Léonard. Présentant bientôt des candidats aux élections scolaires en juin, le MIS prend alors le contrôle de la commission scolaire et affirme vouloir imposer l'école française à tous les établissements relevant de sa juridiction, alors

---

<sup>212</sup> « Une attaque contre le fédéralisme de Trudeau », *Le Devoir*, 8 juin 1968, p. 3.

<sup>213</sup> « Le RIN se prépare à affronter Trudeau », *Le Devoir*, 21 juin 1968, p. 9.

même que des pressions de plus en plus fortes sont faites sur le gouvernement pour qu'il adopte une législation garantissant l'enseignement obligatoire du français<sup>214</sup>.

Cet épisode ne marquait d'ailleurs que le premier acte d'une longue série de débats et de confrontations qui allait mener à la création de la commission Gendron sur la situation du français au Québec (décembre 1968), au dépôt de la loi 63 qui laissait le choix de la langue d'enseignement aux parents (tout en voulant préconiser le français, une mesure insatisfaisante pour la plupart des militants nationalistes) à l'automne 1969, à la « Loi de la langue officielle » (loi 22) adoptée par Robert Bourassa en 1971 et qui faisait du français la seule langue officielle du Québec puis, finalement, à la loi 101 du Parti québécois adoptée en 1977 et qui instaurait la Charte de la langue française<sup>215</sup>.

Comme nous pouvons le voir, le contexte politique qui préside aux célébrations entourant la Saint-Jean-Baptiste s'avère clairement, et de multiples façons, polarisé autour de la question nationale, qui s'articule alors principalement autour de la langue française (notamment au travers de l'intégration des immigrants) et du statut constitutionnel du Québec (à propos duquel les positions se cristallisent de plus en plus avec l'émergence du souverainisme de Lévesque et du fédéralisme centralisateur de Trudeau). Ce contexte défini, nous détaillerons maintenant les diverses manifestations de cette Saint-Jean-Baptiste de 1968, la fête nationale devenant alors, pour ainsi dire, un champ de bataille à la fois symbolique et bien réel entre les différents protagonistes.

Dans un premier temps, la volonté de « démocratiser » les célébrations plus officielles et élitistes de la Saint-Jean-Baptiste affichée lors des dernières années se manifeste, en 1968, par l'ouverture du banquet national au grand public. Celui-ci est organisé à l'aréna Maurice Richard et regroupe pas moins de 1000 convives, une table d'honneur étant constituée pour les plus illustres d'entre eux. Ainsi, toujours en conservant les manifestations traditionnelles de la fête, on perçoit un travail d'ajustement de celles-ci aux réalités et demandes contemporaines, et ce bien que les changements apportés puissent être considérés comme relativement mineurs.

<sup>214</sup> Cf. Marc Levine, *op. cit.*, p. 120-125.

<sup>215</sup> Cf. Guy Rocher, « Les origines et les raisons de la Charte de la langue française », *Annuaire du Québec*, Montréal, Éditions Fides, 2007, p. 217-222, accessible en ligne à l'adresse suivante et consulté le 11 juin 2010 : <http://www.panorama-quebec.com/cgi-cs/cs.waframe.content?topic=39725&lang=1&print=/documents/print.htm>

De fait, le défilé lui-même ne présente aucun changement notable par rapport aux années précédentes, reprenant la forme « renouvelée » instaurée en 1964 et qui suscitait elle-même des critiques croissantes. Or, en ce 24 juin 1968, ce n'est pas tant le côté traditionnel, plastique ou commercial du défilé qui suscite la grogne, mais plutôt la présence de Pierre Elliott Trudeau sur l'estrade d'honneur. Le soir du 24 juin 1968, la tension va grandissant à mesure que se massent, dans le parc Lafontaine se trouvant juste en face de l'estrade d'honneur sise devant la bibliothèque municipale de la rue Sherbrooke, des militants indépendantistes attendant la venue de leur plus important porte-parole, Pierre Bourgault. Alors que Trudeau et d'autres notables, dont le maire de Montréal Jean Drapeau, se retrouvent assis sur l'estrade d'honneur, les policiers forment un cordon le long de la rue Sherbrooke visant à contenir les manifestants pour que ceux-ci n'interfèrent pas avec le défilé.

Clairement, les autorités délimitent et protègent l'espace officiel de la fête avant même l'arrivée du défilé, qui deviendra à la fois prétexte et prisonnier d'un affrontement entre militants et les forces de l'ordre protégeant l'estrade d'honneur. Notons également que le fait que celle-ci soit située en face d'un immense espace, le parc Lafontaine, permet le rassemblement concentré de fêtards mais surtout de militants qui, autrement, auraient été davantage éparpillés sur la rue Sherbrooke, facilitant ainsi l'intervention des forces de l'ordre, comme cela avait déjà été le cas par le passé (notamment en 1964). Mentionnons également que le parc Lafontaine avait été le lieu, durant toute la journée, d'activités familiales pour l'occasion de la fête nationale, aussi plusieurs familles s'étaient-elles attardées sur le site. La foule se massant devant l'estrade d'honneur était donc hétérogène, regroupant familles, spectateurs et militants, que la violence des événements allait bientôt souder en un seul bloc à mesure que la confrontation avec les policiers dégénérait en émeute.

Les esprits commencent ainsi à s'échauffer lorsque Pierre Bourgault est sommairement arrêté, quelques minutes à peine après être apparu sur le site, par des hommes en survêtement de sport qui le prennent sur leurs épaules et l'emmènent directement dans le panier à salade. À partir de ce moment, certains manifestants commencent à lancer des pierres en direction des policiers, alors que ceux-ci se mettent à charger dans la foule, parfois montés sur des chevaux et souvent avec un manque de retenue qui ne fait qu'envenimer la situation. Alors que seulement quelques centaines de manifestants indépendantistes étaient au

départ venus confronter Trudeau et la police, la violence de cette dernière fit que des milliers de simples spectateurs, outrés par ce spectacle, gonflèrent les rangs des manifestants et s'attaquèrent à leur tour aux forces de l'ordre<sup>216</sup>.

Se met alors en place une séparation de la fête réelle et de la fête médiatique sans précédent et sur laquelle il importe de s'attarder. Ainsi, alors que les policiers arrivent à contenir les manifestants dans l'espace marginal de la fête, le parc Lafontaine, le défilé suit son cours sans heurts, les commentateurs de la télévision s'en tenant même, sous ordre de la direction de Radio-Canada, à la seule description de celui-ci sans mentionner les violences qui font pourtant rage à quelques dizaines de mètres. Le visage de la Saint-Jean-Baptiste télévisuelle était donc, du moins pour le moment, préservé et présenté sans accrocs, le cadre de la caméra se concentrant sur l'espace officiel et protégé de la fête nationale et excluant ainsi la marge émeutière.

Néanmoins, des journalistes de la radio de Radio-Canada se trouvent alors également sur les lieux, souvent directement dans le parc, et décrivent en direct les affrontements, qui prennent de plus en plus d'ampleur. Le parc Lafontaine devient ainsi un véritable champ de bataille, alors que automobiles avoisinantes sont renversées et que des feux sont allumés avec des bancs de parcs. Encore une fois, un symbole de la fête est utilisé à des fins subversives, le feu de la Saint-Jean-Baptiste étant cette fois-ci clandestin et émeutier, illustrant la confrontation plutôt que la fête. Les journalistes de la radio de Radio-Canada se retrouvent donc au beau milieu des affrontements, présentant sur les ondes de la société d'État l'autre visage de la fête, celui laissé dans l'ombre par le visage cadré présenté à la télévision.

Réalisant que leurs actions n'entravent cependant pas la bonne marche du défilé, les manifestants opèrent alors une percée et atteignent l'estrade d'honneur de leurs projectiles, l'un d'eux passant alors très près d'atteindre Trudeau en personne, alors que les commentateurs n'ont plus le choix que d'expliquer la situation aux téléspectateurs. D'un seul coup, nombre de spectateurs de l'estrade se levèrent pour aller se mettre à l'abri, dont le Premier ministre et son entourage. Dans un geste historique de défi, Pierre Elliott Trudeau se

---

<sup>216</sup> La description des événements entourant l'émeute de la Saint-Jean-Baptiste de 1968 se nourrit ici, au-delà des seuls comptes rendus journalistiques, des témoignages compris dans le documentaire de Luc Cyr et Carl Leblanc, *Les feux de la Saint-Jean* [vidéocassette], Montréal, Télé-Québec, 2005. Ce documentaire retrace les événements de la Saint-Jean-Baptiste de 1968, présentant plusieurs extraits d'archive inédits ainsi que des entrevues avec des acteurs de l'époque.

rassit cependant, faisant signe de la main à son entourage qu'il entendait rester sur place et continuer à assister au défilé malgré l'attaque dont il faisait l'objet. D'aucuns affirmèrent ensuite que cette bravade lui acquit l'élection du lendemain, les images faisant le tour du pays et présentant Trudeau comme le frondeur des nationalistes extrémistes du Québec, alors même que les sondages annonçaient une lutte difficile. Ainsi, peut-être pour la première fois dans l'histoire du pays, une image télévisuelle venait-elle influencer directement le résultat d'une élection, la réaction de Trudeau à l'émeute de la fête nationale face aux indépendantistes québécois le confirmant comme le rempart par excellence de l'unité canadienne.

Peu après, les policiers réussirent à contenir les manifestants et le défilé reprit son cours. Au total, 292 personnes furent arrêtées alors que 123 furent blessées – dont 43 policiers –, en plus de 12 auto-patrouilles endommagées et 6 chevaux blessés, ce qui conféra à ce jour le surnom de « lundi de la matraque ». En fait, ce terme fut mis de l'avant l'année suivante grâce à un livre publié aux éditions *Parti Pris* auquel contribua nul autre que Paul Rose, futur felquiste de la cellule Chénier, qui enleva le ministre Pierre Laporte en octobre 1970. À ce sujet, le documentaire de Luc Cyr et Carl Leblanc, *Les feux de la Saint-Jean*<sup>217</sup>, révèle que Rose fit la connaissance de Francis Simard (un autre membre de cette future cellule Chénier) dans un fourgon blindé le soir du 24 juin 1968, ce qui s'avéra sans contredit une coïncidence lourde de conséquences. Il n'est pas inutile, à notre sens, de reproduire ici la courte introduction de *Le lundi de la matraque 24 juin 1968* afin de replonger dans l'esprit des manifestants et dans l'indignation que suscita la répression de l'émeute de la Saint-Jean de 1968 :

Le 24 juin 1968 ne sera pas oublié! Cette nuit ne sera pas une autre de ces dates que nos historiens ne pourront reconstituer que difficilement dans 30 ou 50 ans, comme tant de hauts faits de l'histoire tragique du Québec, qui sont aujourd'hui enfouis dans les archives de l'oubli et inconnus de tous, mais qui pourtant, mis bout à bout, montrent à l'évidence que les Québécois ont toujours manifesté leur mécontentement et quelque fois leur colère, à l'égard de ceux qui les méprisaient, les exploitaient ou les trahissaient.

Et toujours, la répression a été violente, sanglante et quelque fois meurtrière.

Ce petit livre est rempli de cette violence exercée par l'ordre établi ou ses représentants contre ceux qui ne sont pas d'accord, contre ceux qui veulent que « ça change » ou qui veulent tout simplement manifester librement leurs idées.

La soixantaine de témoignages ici consignés évoquent cette lutte pour manifester des idées politiques. D'un côté, vous aviez un homme et un régime qui avaient des millions pour la

<sup>217</sup> Luc Cyr et Carl Leblanc, *Les feux de la Saint-Jean* [vidéocassette], Montréal, Télé-Québec, 2005. (53 min.)

publicité, l'organisation, les avions, les hélicoptères, les journaux et de l'autre, des gens qui n'avaient rien que des cris, des chants, des slogans, des pancartes, des drapeaux et qui pratiquaient la vraie démocratie, la libre expression de leurs idées.

Ce que ce livre tente de dire, quelque fois maladroitement, car il n'a pas été fait par des écrivains, c'est comment la brutalité s'est manifestée. Et de tout ça surgit une question : à quel degré dans la violence en sont arrivés les policiers de la ville de Montréal?

Il ne s'agit pas ici d'un sadique comme il y en a partout, ou d'un cas isolé, mais bien du comportement de certains groupes de policiers, en particulier au Poste 4.

Nous n'en sommes pas encore au gaz lacrymogène, aux grenades asphyxiantes, aux barbelés et aux chars d'assaut, mais l'humiliation subie par les inculpés sont les mêmes ici qu'ailleurs.

Ce livre montre ce que notre police se croit permis de faire sans crainte de représailles graves. Il est important que tous le sachent et que chaque citoyen exige le respect de l'individu et de ses droits fondamentaux.

La question est donc posée : le droit de manifester peut-il être exercé au Québec, par tous, y compris les indépendantistes? Le respect de la personne humaine doit-il s'exercer partout, y compris dans les prisons et notamment au Poste 4, et à l'égard de tous, y compris les indépendantistes?<sup>218</sup>

Il nous importe ici de replacer cette réflexion et les événements entourant la Saint-Jean-Baptiste de 1968 dans une lecture plus large de la violence politique à cette époque. Alors que celle-ci trouvait une justification incontestable aux yeux de plusieurs militants, ceux du FLQ en premier lieu mais également pour de nombreux rinistes, les éléments nationalistes plus modérés s'empressèrent plutôt de la dénoncer, dont René Lévesque qui critiqua alors ouvertement l'action du RIN. De fait, plusieurs observateurs virent dans ce désaveu un motif de complication dans les négociations entourant la fusion entre le MSA et le RIN, certains arguant qu'il s'agissait d'une défaite pour Lévesque qui n'était pas très enthousiaste quant à l'intégration à son mouvement de militants jugés trop radicaux et turbulents<sup>219</sup>.

Or, la violence des événements fut loin d'être seulement imputable aux seuls manifestants, la police étant accusée de nombreux débordements, tant sur les lieux de l'émeute qu'ensuite aux postes de police. De fait, les agissements de la police lors de la Saint-Jean-Baptiste de 1968 poussèrent les pouvoirs publics à repenser l'intervention des forces de l'ordre lors des manifestations. C'est de cette réflexion que découla la mise sur pied de l'escouade anti-émeute telle qu'on la connaît aujourd'hui.

<sup>218</sup> *Le lundi de la matraque*, 24 juin 1968, Montréal, Éditions Parti Pris, 1968, p. 7-8.

<sup>219</sup> « Lévesque condamne l'usage de toute violence... Rupture des négociations avec le RIN? », *Le Devoir*, 28 juin 1968, p. 1.

D'autre part, il importe de mentionner l'impact qu'eut la dénonciation de cette violence policière que fit le journaliste Claude-Jean Devirieux lors du téléjournal du soir<sup>220</sup>. Devirieux, qui avait été affecté, tout au long de la campagne électorale, à la couverture de celle-ci pour tout l'ouest du pays, avait également été affecté à la couverture du défilé de la Saint-Jean-Baptiste, qu'il observa depuis une tour de la société d'État érigée pour l'occasion<sup>221</sup>. Lors de son topo, Devirieux décrit les événements et la brutalité policière, images à l'appui, ce qui cause une véritable onde de choc au sein de la population et qui poussa individus et groupes, dont l'Association des femmes libérales, à véritablement inonder Radio-Canada de commentaires. Devant ceux-ci, la direction de Radio-Canada décida de relever Devirieux de la couverture des élections fédérales du lendemain, arguant qu'il souffrait d'un déficit de crédibilité.

Or, devant cette décision qui fut associée à un acte de réprimande, voire de censure, les employés de la section française de Radio-Canada débrayèrent par solidarité avec Devirieux, ce qui eut pour effet que l'élection fédérale, qui donna le pouvoir à Trudeau ainsi qu'une majorité alors que les précédents gouvernements de Diefenbaker et de Pearson avaient été minoritaires, ne fut diffusée qu'à la chaîne anglophone de la société d'État. De fait, le caractère hautement subversif de la Saint-Jean-Baptiste de 1968 envers l'image d'unité nationale que la SRC avait pour mandat de diffuser allait fortement ébranler la société d'État, qui dut ouvrir une enquête interne qui dégagait d'ailleurs Devirieux des accusations de manque d'objectivité pour son reportage dénonciateur<sup>222</sup>.

---

<sup>220</sup> Reportage télévisé présenté le soir du 24 juin 1968 et conservé aux archives de la SRC sous le numéro de référence 400608 1783209 319473. Devirieux y dénonce les violences faites à une femme enceinte, à des journalistes anglophones ainsi qu'à lui-même, allant jusqu'à lire en onde le matricule du policier l'ayant frappé.

<sup>221</sup> Voir le récit que fait Devirieux de ces événements dans une entrevue exclusive réalisée par l'auteur et disponible à l'adresse suivante : <http://www.lysenfetelysenfeu.net/entrevues/entrevue-avec-claude-jean-devirieux-saint-jean-baptiste-1968> consulté le 20 juin 2010.

<sup>222</sup> Une lettre ouverte de l'association étudiante de l'Université de Montréal dénonçant les agissements de la SRC rappelait ainsi qu'une loi avait été adoptée au printemps qui faisait du mandat de la société d'État de « contribuer au développement de l'unité nationale », celui-ci étant défendu dans le cas présent par le président de la SRC, George F. Davidson. Cf. « Le credo de M. Davidson et l'affaire Devirieux », *Le Devoir*, 4 juillet 1968, p. 5. Sur la question de la censure journalistique à la SRC, voir l'entrevue réalisée avec Claude Jean Devirieux par l'auteur et accessible à l'adresse suivante : <http://www.lysenfetelysenfeu.net/entrevues/entrevue-avec-claude-jean-devirieux-critique-journalistique-censure>



Cet incident fut d'ailleurs perçu par plusieurs journalistes et intellectuels comme une dangereuse entorse au travail journalistique et à la liberté d'expression. Devirieux reçut ainsi de très nombreux messages de soutien, alors que plusieurs intellectuels prirent publiquement la défense du journaliste<sup>223</sup>. Cette prise de conscience d'un certain danger planant sur l'information mena d'ailleurs, l'année suivante à la création de la Fédération professionnelle des journalistes du Québec (FPJQ), qui remplaça l'Alliance des journalistes de langue française, censée représenter les journalistes canadiens-français partout au pays. Il n'est pas peu significatif que cette volonté d'assurer l'indépendance de l'information sur une base québécoise, fragmentant de ce fait une (autre) organisation canadienne-française étendue sur l'ensemble du pays, soit survenu à la suite de la réaction d'un organisme fédéral devant une explosion nationaliste au Québec.

De fait, dans l'esprit de plusieurs militants de l'époque, la Saint-Jean-Baptiste de 1968 marqua un jalon important dans l'affirmation du nationalisme québécois, alors même que la confrontation de celui-ci au fédéralisme centralisateur de Pierre Elliott Trudeau constituait la première bataille d'une guerre qui allait s'étendre jusqu'à l'Accord du lac Meech, et même après. En ce sens, il importe de souligner la valeur performative des événements ayant entouré la Saint-Jean-Baptiste de 1968 quant au nationalisme (indépendantiste) québécois, eux qui en furent une occasion d'affirmation, tout comme ce fut d'ailleurs le cas pour le fédéralisme de Trudeau et bien que sur une tribune différente (canadienne-anglaise), notamment grâce au visage et à la portée médiatiques de la fête nationale. De fait, l'opposition entre ces deux forces se trouva ainsi véritablement *modélée*, pour reprendre la terminologie de l'anthropologue Don Handelman, par les émeutes de cette Saint-Jean-Baptiste, la fête ayant en quelque sorte campé les acteurs et les positions pour la première d'une série de confrontations qui allait rapidement prendre un tournant dramatique à l'automne 1970<sup>224</sup>. Comme nous le verrons maintenant, la Saint-Jean-Baptiste de l'année

<sup>223</sup> Mentionnons par ailleurs que la défense de Devirieux ne fut pas unanime, le quotidien *Le Soleil* dénonçant plutôt un « noyautage des émissions d'affaires publiques par des éléments séparatistes ou séparatistes », ce qui n'est pas sans laisser voir le conservatisme et l'option fédéraliste défendue par ce journal de Québec. Cf. « Les élections à Radio-Canada », *Le Soleil*, 27 juin 1968, p. 4.

<sup>224</sup> Il importe cependant de souligner que, comme pour plusieurs moments performatifs de l'histoire de la Saint-Jean-Baptiste, ce processus ne fut pas voulu explicitement par les organisateurs, mais découla plutôt de manifestations spontanées de la fête, qui n'en affectèrent pas moins, à leur tour, la société québécoise. De fait, si Handelman établit le lien entre le caractère performatif de l'événement public en regard du lien social, le cas présent ne relève pas d'une dynamique codifiée

suivante allait également comporter une forte charge performative, mais cette fois en regard de la fête elle-même et notamment de ses symboles traditionnels.

#### 4.5 La Saint-Jean-Baptiste de 1969 : la mise à mort du saint patron

Les événements qui mènent à la Saint-Jean-Baptiste de 1969 s'inscrivent donc dans le contexte déjà hautement polarisé et effervescent de l'année précédente. Ainsi, malgré quelques accrochages dont nous avons parlé, René Lévesque fonde-t-il le Parti québécois à l'automne 1968, alors que le RIN est dissout par ses dirigeants et que ses membres sont invités à se joindre, à titre individuel, à la nouvelle formation souverainiste. De façon symptomatique, Lévesque refusa une fusion en bonne et due forme avec le RIN, préférant intégrer ces militants souvent plus radicaux à titre individuel, ce qui n'empêcha pas l'établissement de deux tendances au sein du parti qui le distendent encore aujourd'hui, soit un courant d'anciens fédéralistes maintenant souverainistes modérés et un autre courant d'indépendantistes beaucoup plus campés dans leurs positions.

De fait, les militants du RIN ne furent pas tous d'accord avec cette « fusion », certains, comme la Vice-présidente Andrée Ferretti, refusant la voie électorale et préférant l'action sociale et même révolutionnaire. Voilà comment s'est formé, au printemps 1968 et en conséquence d'une scission interne du parti indépendantiste, le Front de libération populaire (FLP), un mouvement politique regroupant des militants de la gauche (notamment des étudiants et de jeunes travailleurs) et qui, tout en adoptant des positions nationalistes, intégra également une analyse socioéconomique issue des cercles intellectuels et militants influencée par la décolonisation, le socialisme et même le marxisme<sup>225</sup>.

Par ailleurs, la question linguistique connaît bientôt un nouveau rebondissement avec la préparation de « l'Opération McGill français », une manifestation organisée par Raymond Lemieux du MIS, le chargé de cours de l'Université McGill Stanley Gray et le nouveau président du Comité central de Montréal de la CSN, Michel Chartrand, à laquelle participa

---

mais plutôt subversive, l'aspect « modelant » des émeutes de 1968 ne provenant pas des manifestations officielles de la fête, mais plutôt de ses marges. Cf. Don Handelman, *Models and mirrors : towards an anthropology of public events*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1997 (1990), p. 12.

<sup>225</sup> Cf. Sean Mills, *op. cit.*, p. 272, voir la note 31.

d'ailleurs le FLP et de nombreux autres organismes et mouvements<sup>226</sup>. Si l'Opération McGill français est surtout passée à l'histoire (en étant présentée comme telle dans les médias) comme faisant suite aux revendications des étudiants des nouveaux cégeps qui réclamaient une seconde université francophone à Montréal, il importe de la replacer dans le cadre plus large de la lutte pour la défense du français et du cadre idéologique dans lequel celle-ci se situait à l'époque<sup>227</sup>.

Pour plusieurs militants de différentes obédiences qui développèrent une analyse de la domination nationale des francophones axée sur une situation d'infériorité socioéconomique, l'Université McGill faisait figure d'institution coloniale assoyant et perpétuant la domination anglophone. C'est d'ailleurs cette analyse croisant libération sociale et nationale qui rassembla les parties en présence dans la dénonciation du symbole de domination que l'Université McGill représentait, une analyse certes peu partagée par l'intelligentsia et la classe politique, mais qui représentait cependant, nous l'avons vu, une tendance lourde des cercles militants influencés par le langage de la décolonisation.

Cette critique globale de différents acteurs sociaux joignant leur force pour attaquer un symbole fort de Montréal ne laissa d'ailleurs pas les autorités indifférentes. Les organisateurs furent bientôt harcelés par les forces de l'ordre, à un point tel qu'ils durent se cacher dans la semaine précédant la manifestation, alors que de nombreux commentateurs décriaient le caractère radical de l'événement et appelaient même les autorités à empêcher l'accès à certaines zones de la ville. À ce sujet, Sean Mills fait remarquer que

---

<sup>226</sup> Pour le détail exhaustif des différents groupes, mouvements et associations étudiantes impliquées dans l'événement, voir Jean-Philippe Warren, *Une douce anarchie : les années 1968 au Québec*, Montréal, Boréal, 2008, p. 187-188.

<sup>227</sup> Cf. Sean Mills, *op. cit.*, p. 150-154. Mentionnons également que les mois précédant l'Opération McGill français avaient été particulièrement mouvementés sur la scène étudiante et universitaire. Ainsi, plus de 20 000 étudiants de cégep avaient-ils débrayé à l'automne 1968, un peu dans la foulée des étudiants français quelques mois plus tôt, tant pour dénoncer l'enseignement traditionnel que pour réclamer la création d'une seconde université francophone à Montréal qui puisse les accueillir l'année suivante. Également, mentionnons la brève occupation (de quelques heures) des locaux informatiques de l'Université McGill par des militants du MIS en décembre 1968, puis l'occupation des locaux informatiques de l'Université Sir George Williams en janvier 1969, cette fois par des militants Noirs (malgré la présence de plusieurs supporteurs Blancs) qui dénonçaient le racisme d'un professeur et demandaient des mesures pour assurer l'arrêt de la discrimination à leur endroit. Après 10 jours d'occupation, et devant la charge des forces de l'ordre, les occupants jetèrent alors quantité de matériel informatique par les fenêtres, causant pour plus de 2 millions de dollars en dommages. Sur cet épisode, voir *Ibid.*, p. 104-108.

The battle over McGill was therefore not only about schooling rights; it was also a fight concerning foreign control of the economy and public space in the city. (...) Montreal police planned to prevent marchers from coming onto the McGill campus and to make it extremely difficult for protesters to gather anywhere near the university. According to Don Mitchell, social justice and rights to urban space “are not determined in the abstract, but rather in practice.” In this sense, the conflict over McGill was, at least to some extent, a conflict over who owned and controlled Montreal itself. Protesters denounced the university’s isolation from the interests of the majority of citizens and, in their eyes, to protest anywhere else would have merely reinforced McGill’s lack of accountability to the Quebec people.<sup>228</sup>

L’Opération McGill français réunit finalement plus de 10 000 manifestants, sans pour autant connaître de suite. Elle marque cependant un jalon, reconnu depuis par l’historiographie, d’un militantisme de gauche mariant la question sociale à la question nationale et qui comportait également la particularité de regrouper des militants d’horizons divers (étudiants, syndiqués, etc.) se prononçant sur des enjeux globaux et non seulement particuliers en regard de leur situation propre. Comme nous le verrons maintenant au sujet de la Saint-Jean-Baptiste de 1969, tant le type d’analyse sous-tendant l’Opération McGill français que son attaque d’un symbole de domination joua un rôle de premier plan en cette année charnière, cette fois à travers l’action du FLP auquel s’était d’ailleurs joint Stanley Gray.

Sans trop de surprise, les célébrations de 1969 sont marquées par une certaine appréhension en regard des violences de l’année précédente. Cette fois, le Premier ministre n’est pas invité au défilé de Montréal, mais il l’est par contre par la SSJB de Sherbrooke, où il compte bien se rendre. Cette décision suscite plusieurs critiques, un « Comité des fêtes populaires du 24 » se mettant même sur pied, après cette annonce, afin d’organiser des festivités populaires, les célébrations traditionnelles ne répondant pas au souhait des gens et étant réservées à une élite. De fait, il est intéressant de noter qu’un aiguillon d’origine politique, la présence de Pierre Elliott Trudeau aux célébrations de la fête nationale, ait été à l’origine de l’organisation d’un mouvement de critique visant l’aspect traditionnel et élitiste de la Saint-Jean-Baptiste, la tension nationaliste se mêlant à la critique de la Saint-Jean-Baptiste traditionnelle, un peu comme si cette dernière devenait, en quelque sorte, le bouc

---

<sup>228</sup> La limitation de l’accès à certaines zones de la ville avait été avancée par Claude Ryan dans un éditorial où il critiquait l’événement à venir et où il défendait le droit des anglophones à avoir des institutions particulières. Cf. *Ibid.*, p. 147.

émissaire du contexte politique et des tensions l'animant. Comme nous le verrons, ce fut précisément le cas.

De son côté, la SSJB de Sherbrooke n'en est d'ailleurs pas à ses premiers ennuis, elle qui s'est désaffiliée de la Fédération nationale après avoir refusé d'adhérer aux 14 recommandations issues des assises nationales des États généraux de l'automne précédent, les jugeant trop nationalistes. Certes, le conservatisme de la SSJB de Sherbrooke (et d'autres sections également) a pu agacer plus d'un militant nationaliste, cependant l'invitation faite à Trudeau apparaît-elle sans doute inacceptable pour certains, puisqu'une bombe explose le 17 juin au bureau de la section locale de la SSJB. Déploré à la fois par les organisateurs des célébrations officielles comme par ceux des célébrations populaires, cet attentat entraîna l'annulation de toutes les festivités. Encore une fois, la violence clairement politique de certains groupes ou individus prenait l'espace de la fête comme terrain et enjeu d'affirmation d'un nouveau nationalisme québécois militant et s'opposant frontalement au fédéralisme centralisateur et négateur de la spécificité québécoise incarné par Pierre Elliott Trudeau. Ce dernier se montra par ailleurs des plus offusqué par cette attaque, y voyant la démocratie bafouée par un petit « camp armé »<sup>229</sup>.

À Montréal, les problèmes des organisateurs sont plutôt d'ordre diplomatique, la fameuse estrade d'honneur du défilé officiel devenant encore une fois un espace de lutte politique. Ainsi le gouvernement fédéral déplore-t-il avec force les invitations faites à plusieurs dizaines de consulats étrangers par les organisateurs des célébrations pour assister au défilé, alors qu'aucune n'a été envoyée aux représentants du gouvernement<sup>230</sup>. Celui-ci fit d'ailleurs parvenir une note à tous les gouvernements impliqués pour leur faire savoir qu'il ne serait pas de bon ton d'accepter l'invitation, qui est par ailleurs contremandée par les organisateurs, qui prétextent un contretemps technique<sup>231</sup>. Il est ainsi intéressant de constater le caractère performatif de la Saint-Jean-Baptiste de 1968, qui aura fait non pas de l'espace

<sup>229</sup> Cf. Jean-Philippe Warren, *op. cit.*, p. 203. Marc Laurendeau détaille par ailleurs une intensification des activités du FLQ durant les dernières années de la décennie 1960, les attentats à la bombe ayant ainsi passé de 35 (visant principalement des symboles de la monarchie et du colonialisme anglo-saxon) entre 1963 et 1967 à 60 (visant davantage des luttes sociales) entre 1968 et 1970. Marc Laurendeau, *op. cit.*, p. 87. Mentionnons également que quatre bombes explosèrent à Québec quelques jours plus tard, soit le jour même de l'ouverture du congrès de l'Union nationale. Cf. « Quatre bombes secouent la Vieille Capitale », *Le Soleil*, 20 juin 1969, p. 1.

<sup>230</sup> Gilles Boyer, « Sectarisme de la SSJB-Montréal », *Le Soleil*, 20 juin 1969, p. 4.

<sup>231</sup> « La SSJB contremande son invitation aux diplomates », *Le Devoir*, 20 juin 1969, p. 1.

des célébrations, mais plutôt de l'espace des dignitaires, un lieu de confrontation impliquant le gouvernement fédéral, et ce même par procuration. De fait, ce dernier refusait la caution internationale qu'aurait représentée la présence de dignitaires étrangers sur la tribune officielle d'une fête nationale qui elle-même, et parfois contre le gré de ses organisateurs, devenait une manifestation nationaliste confrontant de plus en plus ouvertement le gouvernement fédéral.

De fait, l'enjeu de la subversion de l'espace et du visage de la fête se posait-il, en ce mois de juin 1969, au moins autant quant au déroulement du défilé que par rapport à sa tribune officielle. En effet, le FLP prépare un défilé parallèle à celui organisé par la SSJB et promet également une action visant à attaquer les symboles de la fête, qu'on juge trop traditionnels, voire désuets et dépréciatifs pour la nation québécoise<sup>232</sup>. La critique n'est d'ailleurs pas neuve, remontant jusqu'à Olivar Asselin, alors que, de façon plus contemporaine, Pierre Vallières avait carrément appelé à la mise à mort du saint patron dans *Nègres blancs d'Amérique*, celui-ci faisant figure de symbole de la domination à la fois nationale et socioéconomique des Franco-Québécois :

Tuons saint Jean-Baptiste! Brûlons le carton-pâte des traditions avec lequel on a voulu mythifier notre esclavage. Apprenons l'orgueil d'être libres. Affirmons fortement notre indépendance. Et écrasons de notre liberté robuste le paternalisme compatissant ou méprisant des politiciens, des papas-patrons et des prédicateurs de défaites et de soumissions...<sup>233</sup>

Pour Vallières, et également pour le FLP comme nous le verrons bientôt, la Saint-Jean-Baptiste doit véritablement changer de visage pour vraiment aspirer à être la fête nationale d'un peuple (et notamment de ses travailleurs) qui désire s'y reconnaître davantage qu'au travers de chars allégoriques au goût souvent douteux, et investir lui-même cette fête et la prendre en main comme il veut le faire de son destin :

Les travailleurs du Québec sont écoeurés des discours, des drapeaux, des hymnes et des défilés. Ils veulent des industries à eux, le contrôle de la vente et de la consommation de leurs produits, le pouvoir politique et la sécurité économique, le privilège d'étudier et de participer aux découvertes de la science, etc. Ils ne veulent plus demeurer assis comme des quêtés, de chaque côté de la rue Sherbrooke, chaque 24 juin, pour contempler, avec une joie de circonstance, les chars allégoriques d'une fierté nationale factice, achetée à crédit chez Household ou Niagara Finance. Le peuple va se lever debout, défiler lui-même dans les rues et

---

<sup>232</sup> Cf. « Interdiction ou pas, le FLP invitera le peuple à descendre dans la rue », *Le Devoir*, 21 juin 1969, p. 3.

<sup>233</sup> Pierre Vallières, *Nègres blancs d'Amérique*, Montréal, Éditions Typo, 1994 (1968), p. 58.

faire de ce pays autre chose qu'une mascarade médiévale dirigée par des épiciers dont l'horizon dépasse à peine les frontières de leur paroisse...<sup>234</sup>

Cet appel trouva plusieurs échos en cette année 1969, d'abord grâce aux cinéastes Pierre Perrault et Bernard Gosselin, qui sont affectés à la description du défilé sur les ondes de Radio-Canada<sup>235</sup>. Le journaliste Michel Pelland, qui se trouve aux côtés des cinéastes, précise au début de l'extrait que plus de 1000 policiers en uniforme sont présents sur les lieux, de même que de nombreux reporters se promenant sur la rue Sherbrooke afin d'informer les téléspectateurs « de tout ce qui pourra ou pourrait se passer *autour* du défilé officiel », faisant ainsi subtilement référence à la couverture de l'année précédente<sup>236</sup>.

De son côté, Perrault affirme d'entrée de jeu qu'il s'agit de la première fois qu'il assiste au défilé de la Saint-Jean-Baptiste, lui qui n'en a qu'un vague souvenir d'enfance. Continuant sur sa lancée, il affirme que, si d'ordinaire et lorsqu'il ne pleut pas (puisque il pleut ce jour-là) il y a environ 500 000 personnes qui assistent au défilé, il reste toujours un million de personnes qui n'y sont pas. Comment ces gens fêtent-ils la Saint-Jean-Baptiste? Perrault affirme que la meilleure façon de le faire est d'aller à la pêche à la truite. Sans tarder, la description du défilé par les deux cinéastes vire à la critique acerbe des symboles jugés traditionnels et passésistes véhiculés lors du défilé, les cinéastes développant même le projet d'un *Ministère de la Vantardise* et d'un *Haut Commissariat au Chialage*...

Plus sérieusement cependant, Perrault et Gosselin critiquent les stylisations plastiques, stéréotypées et passésistes de l'identité et des réalités du Québec qui sont proposées par les chars allégoriques du défilé. Rappelant son œuvre cinématographique portée par des personnages authentiques et qui représentent, eux, l'âme véritable du pays, Perrault déplore le spectacle qu'offre le défilé et qui confine dans le rôle de spectateurs passifs – et souvent perplexes dans son cas – les citoyens venus célébrer la nation. Il évoque ainsi le caractère beaucoup plus authentique qu'auraient des célébrations où chacun pourrait s'exprimer, pourrait incarner la culture nationale et le pays dont il se réclame<sup>237</sup>.

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>235</sup> L'extrait vidéo du défilé de 1969 décrit par Pierre Perrault et Bernard Gosselin est disponible en ligne sur le site des archives de Radio-Canada à l'adresse suivante : [http://archives.radio-canada.ca/c\\_est\\_arrive\\_le/06/24/8152/](http://archives.radio-canada.ca/c_est_arrive_le/06/24/8152/) consulté le 28 novembre 2009.

<sup>236</sup> Nous soulignons.

<sup>237</sup> Sur la résonance nationale de l'œuvre de Pierre Perrault, voir Michel Brûlé, *Pierre Perrault ou un cinéma national : essai d'analyse socio-cinématographique*, Montréal, Presses de l'Université



Or, après une demi-heure de commentaires acerbes (et souvent fort drôles) et portant somme toute assez peu attention aux différents chars allégoriques du défilé, la direction de Radio-Canada décida de retirer le micro à Perrault et Gosselin, alors qu'on entend Perrault affirmer au loin qu'il « n'a pas été engagé pour décrire les jupettes des majorettes » et que, comme c'est ce qu'on lui demande, il s'en va. De fait, cet épisode marque une véritable subversion du visage médiatique de la fête, les commentateurs officiels du défilé utilisant la tribune de la télévision nationale pour critiquer celui-ci et la vision nationaliste qu'il portait, allant jusqu'à proposer une reformulation de ce défilé qui n'est pas sans rappeler celle souhaitée par Vallières.

De son côté, et malgré un certain embarras, le journaliste poursuit seul la description du défilé, qui se termine par une scène laissant présager la suite des événements : alors que René Lévesque, debout sur l'estrade d'honneur, salue la foule et le défilé, un groupe de manifestants qui suit ce dernier s'attarde devant l'estrade en criant des slogans devant Lévesque qui, tout en continuant de saluer la foule d'une main, les enjoint à poursuivre leur chemin de l'autre. Parmi la foule de ce défilé parallèle, on remarque certaines pancartes qui illustrent assez l'amalgame des critiques et revendications du temps, certaines concernant directement la fête nationale ou encore le statut politique du Québec : « Yankee go home »; « Patrons-voleurs »; « Che. Une lutte, un ennemi : impérialisme américain »; « Les syndicats au pouvoir »; « On est tannés des Saint-Jean sur le trottoir » et « On est tannés des avortements constitutionnels ». Sans conteste, les manifestants du FLP amènent-ils plusieurs sujets politiques d'une teneur inédite dans l'espace du défilé et qui ont une résonnance davantage internationale et de gauche (anti-américanisme et anti-impérialisme) que proprement (ou seulement) nationaliste<sup>238</sup>.

Or, les militants du FLP ne se contentèrent pas de quelques slogans, mais mirent bel et bien leur menace à exécution et ce, de façon spectaculaire. Ainsi, lorsque le défilé arriva devant le Ritz-Carlton, les militants du FLP attaquèrent la statue de saint Jean-Baptiste et la jetèrent par terre. Par une étrange ironie de l'histoire (rappelons que Jean le Baptiste mourut

---

de Montréal, 1974, 152p., de même que Scott MacKenzie, *A Screen of One's Own : Québécois Cinema, National Identity, and the Alternative Public Sphere*, thèse de doctorat (communications), Université McGill, 1997, 289p.

<sup>238</sup> Cette partie du segment télé du défilé de 1969 n'est pas disponible en ligne et a été acquis directement des archives de la SRC.



décapité), la statue perdit la tête en tombant, les manifestants s'emparant alors de celle-ci, qu'on ne retrouva jamais et dont on dit que des morceaux circulèrent dans toute la ville durant les semaines suivantes, dans un geste s'inscrivant dans la plus pure tradition carnavalesque<sup>239</sup>. Enhardi par le succès de son opération, le FLP émis d'ailleurs un communiqué faisant part de ses intentions pour l'année prochaine et dénonçant au passage la décision des autorités d'annuler le traditionnel feu de joie :

Compte tenu de la réponse massive et enthousiaste de la population québécoise à l'appel du Front de libération populaire, celui-ci va poursuivre sa lutte pour faire du 24 juin une véritable fête populaire. En ce sens, et quelles que soient les décisions des autorités municipales, le FLP organisera pour le 24 juin prochain un défilé qui aura encore plus d'ampleur et qui permettra à plus de Québécois de défendre leurs intérêts. (...)

Encore une fois, les autorités municipales veulent empêcher la population de se réunir, de fêter et d'exprimer le véritable sens des fêtes de la Saint-Jean. Il est maintenant très clair que ces autorités sont contre le peuple. (...)

Détruire la statue de Saint-Jean-Baptiste (sic) n'est pas du vandalisme, mais s'explique par la spontanéité populaire qui veut détruire le symbole de l'inertie d'un Québec soumis à son clergé.<sup>240</sup>

Cette attaque du symbole par excellence du défilé eut un impact non négligeable sur l'évolution de la fête nationale. De fait, le défilé traditionnel disparut complètement des célébrations (du moins dans son envergure nationale, soit le défilé de Montréal) jusqu'à quelques tentatives timides dans les années 1980, et surtout jusqu'à la Saint-Jean-Baptiste de 1990, qui marqua le retour en force de cette tradition<sup>241</sup>. Plus encore, c'est la référence à saint Jean-Baptiste en tant que patron national qui fut évacuée du discours public sur la fête nationale. Certes, l'Église continua de célébrer saint Jean-Baptiste comme saint patron de la nation, mais cette association se limite depuis lors à la sphère publique religieuse (notamment lors de la grande messe), les représentants civils, dont la SSJB, n'utilisant plus cette référence.

<sup>239</sup> Notamment en ce qui a trait à la mise à mort (comme l'était traditionnellement, au moins en effigie, le roi du carnaval le soir du Mardi gras) et au découpage de la tête. Rappelons que l'origine étymologique même du mot carnaval, du latin *carne vale*, faisait référence aux grandes quantités de viande consommées lors de l'événement qui impliquaient de grandes boucheries. Pour une étude des dynamiques et symboles du carnaval, voir l'ouvrage d'Emmanuel Le Roy Ladurie, *Le carnaval de Romans de la chandeleur au mercredi des cendres, 1579-1580*, Paris, Gallimard, 1976, 426p.

<sup>240</sup> « Le FLP se propose d'organiser l'an prochain un autre défilé du 24 juin », *Le Devoir*, 27 juin 1969, p. 2.

<sup>241</sup> Mentionnons qu'il s'agit ici du défilé *national*, soit le défilé de Montréal, puisque des défilés locaux existent dans plusieurs municipalités du Québec et ne furent en rien empêchés par la disparition du défilé montréalais.

Plus profondément cependant, la Saint-Jean-Baptiste de 1969 marqua et ce, sur plusieurs tribunes, une attaque non seulement du symbole du saint patron, mais plus encore du nationalisme canadien-français qui le portait et qui se donnait à voir au travers des différentes stylisations présentées par les chars allégoriques. À partir de ce moment, la Saint-Jean-Baptiste ne pourrait plus montrer le même visage qu'auparavant, les organisateurs convenant par ailleurs de ne plus organiser de défilé et de promouvoir la participation populaire. Après une décennie de bouleversements et de contestations, la Saint-Jean-Baptiste prenait finalement le visage du Québec contemporain, traversé de militantisme politique de gauche et d'un nationalisme politique et revendicateur, voire indépendantiste, et dont certains éléments n'hésitent pas à utiliser la violence politique et symbolique pour arriver à leurs fins. À cet égard, l'horreur ressentie par certains observateurs anglophones laisse entrevoir les germes de la réaction fédérale à la Crise d'octobre, comme en fait foi ce témoignage d'un étudiant de l'Université Sir Georges Williams :

Last Tuesday's St.Jean Baptiste Parade once again demonstrated several pertinent things to the population of Quebec, both French and English :

(1) that the parade is redundant and should be scrapped as a highlight of the day's festivities and

(2) that the parade and the day are nothing more than staging grounds for anarchist militant activities. (...) The fact that about 80% of the parade consisted of youngsters in marching musical bands suggests that we might have conditions in Quebec similar to Hitler's Youth Groups of the 30's marching with their martial music, black eagles on flags and other regalia popularly displayed by most totalitarian youth group affiliation, i.e., our pal Adolf and current-day Ku Klux Klan. (...)

As far as the business of the militant groups, there was no doubt that this mob of unruly youth – that by the way included such members of elite of Sir George's Computer-Busting gang as Suzanne Dansereau – did their damndest to provoke the police force into overt acts of brutality. To nail these hoodlums fired pop bottles and chairs to the cops.<sup>242</sup>

À cet égard, il est intéressant de noter que les forces de police innovèrent lors du défilé de cette Saint-Jean-Baptiste de 1969, quadrillant l'espace de celui-ci de façon inédite, grâce à un réseau de caméras en circuit fermé se concentrant non pas sur le défilé en lui-même, mais plutôt sur ses marges potentiellement subversives<sup>243</sup>. Alors que, comme nous l'avons noté concernant l'Opération McGill français, l'espace même de la ville devenait un enjeu public tout autant qu'un terrain de confrontation (qu'on pense aux célébrations de

<sup>242</sup> Anonyme, « Editorial », *The Paper*, 30 juin 1969, p. 2, cité dans Jean-Philippe Warren, *op. cit.*, p. 203.

<sup>243</sup> « Des flambées de violence marquent la Saint-Jean », *Le Devoir*, 25 juin 1969, p. 1.

1968), il est symptomatique que l'espace le plus conflictuel de la fête nationale, son défilé, soit devenu lui-même enjeu de contrôle pour les autorités à mesure qu'il en était un d'action pour les manifestants. Ce contrôle croissant de l'espace public physique par les forces de l'ordre, qui alla de pair avec la montée des actions politiques radicales et violentes, connaîtrait d'ailleurs son aboutissement un peu plus d'un an plus tard lors de la Crise d'octobre 1970.

## CHAPITRE 5

### LA SAINT-JEAN-BAPTISTE DURANT LES ANNÉES 1970 : DES FÊTES POPULAIRES ET TURBULENTES À L'OFFICIALISATION

Comme nous venons de le voir, la Saint-Jean-Baptiste aura connu d'importants bouleversements durant les années 1960 qui allaient en changer durablement le visage. L'évolution de la fête nationale durant les vingt années qui suivent constitue en quelque sorte, nous le verrons maintenant, une période de flottement pour un Québec qui sera profondément marqué par la Crise d'octobre 1970. Afin de brosser le portrait le plus juste de l'évolution de la Saint-Jean-Baptiste, de ses dynamiques et de leur lien avec la question nationale durant les années 1970, nous avons sélectionné deux années particulièrement significatives dont nous brosserons un portrait exhaustif, tout en les restituant dans le continuum des célébrations de cette période. Ainsi, l'année 1974 nous permettra d'illustrer le caractère populaire des célébrations de la première moitié des années 1970, fortement marquées par les rassemblements populaires, les fêtes de quartier, puis les grands spectacles sur le Mont-Royal. L'année 1977 marque de son côté l'officialisation de la Saint-Jean-Baptiste comme fête nationale du Québec dans son ensemble (et non plus seulement des Canadiens français), ainsi que la volonté du gouvernement de la décentraliser, voire d'en amoindrir la portée nationaliste.

#### 5.1 Prologue : la Saint-Jean-Baptiste de 1970 à 1973

Le début des années 1970 marque un tournant important dans les célébrations de la Saint-Jean-Baptiste au Québec. Autrefois marquée par de grandes manifestations officielles où dominait la présence de notables, la Saint-Jean-Baptiste revêt à partir de ce moment un visage résolument populaire, les marches et rassemblements dans les rues en devenant l'un des principaux visages, alors que s'organisent également des spectacles populaires, dont certains improvisés, sur les places publiques.

Après les émeutes de 1968 et 1969, la Saint-Jean-Baptiste de 1970 revêt un tout autre visage et marque un jalon significatif de l'évolution de la fête. Pierre Perrault, qui avait tant critiqué le défilé de l'année précédente, est maintenant du comité organisateur, qui a misé sur le caractère populaire de la fête et sur la participation des citoyens. Voilà comment le défilé qui part du parc Laurier pour se rendre au carré Viger en passant par la rue St-Denis est réduit à sa plus simple expression, ne comportant aucun char allégorique ni pratiquement aucune publicité. Plus significativement encore, la foule se joint à la parade regroupant des associations sportives et communautaires, s'emparant pour ainsi dire de celle-ci, qui sera par la suite définitivement remplacée par un simple défilé de citoyens (ou marche populaire)<sup>244</sup>. La foule, principalement composée de jeunes, se réunit donc dans le Vieux-Montréal où elle fête dans les rues, sans que d'incidents majeurs ne se produisent, du moins cette année-là. Mentionnons également que se tient, cette même année, un spectacle populaire sur les Plaines d'Abraham à Québec, une tradition qui ne se démentira plus à partir de ce moment.

L'expérience des célébrations dans le Vieux-Montréal est renouvelée durant les trois années suivantes, les accrochages se faisant cependant de plus en plus nombreux avec les forces de l'ordre. L'événement est déjà plus politisé en 1971, alors que défilent des militants politiques et syndicaux (dont Pierre Vallières, Michel Chartrand, – qui a été libéré la veille après son emprisonnement dans la foulée des événements d'octobre 1970 – Claude Charron et Reggie Chartrand, accompagné de ses Chevaliers de l'indépendance) dans la marche populaire, où l'on entend plusieurs slogans politisés, notamment en faveur de l'indépendance. La foule se réunit encore une fois dans le Vieux-Montréal, d'où les fêtards seront cependant expulsés avec violence par la police qui, entendant une explosion peu après minuit, passa à tabac fêtards et simples passants. Attaqué après ce débordement, le directeur de police menace d'empêcher la tenue des fêtes l'année suivante, une menace rejetée par le comité organisateur<sup>245</sup>.

Sans interdire les manifestations de la fête nationale en 1972, la Ville de Montréal en complique cependant la tenue en refusant tout support technique, une décision qui mène

<sup>244</sup> Voir à ce sujet l'excellent éditorial de Claude Ryan, qui voit dans cette évolution un tournant majeur dans la fête de la Saint-Jean-Baptiste, marqué par une participation massive des jeunes, autrefois très peu présents au sein des célébrations de la fête nationale. Cf. Claude Ryan, « Vers un nouveau style de fête nationale », *Le Devoir*, 25 juin 1970, p. 4.

<sup>245</sup> « Le sort des fêtes de la Saint-Jean est incertain », *Le Devoir*, 25 juin 1971, p.6.

d'abord le comité des Fêtes de la Saint-Jean à annoncer l'annulation des festivités. Cependant, l'annonce de la création d'un comité parallèle formé par les centrales syndicales pousse le comité organisateur à revenir sur sa décision en proposant un programme réduit, annulant notamment le traditionnel banquet ainsi que le Bal en blanc, deux événements de toutes façons destinés à une minorité de notables. Par ailleurs, le comité organisateur répond à la résolution adoptée par le Conseil de Ville quant au souhait de la création d'un « Conseil supérieur des Fêtes du Canada français » en adoptant le thème « Québec français », accusant au passage le maire Drapeau de refuser de reconnaître le virage (et aussi le visage) québécois de la fête nationale qui, alors qu'il n'était pas encore officiel (cela viendra en 1977) en indisposait visiblement plusieurs<sup>246</sup>.

Il est à cet égard significatif que ce soit la mobilisation syndicale qui ait finalement mené à la tenue des festivités, le comité organisateur voulant probablement éviter une récupération trop politique de l'événement par ces mêmes syndicats. De fait, les trois principales centrales syndicales s'avèrent alors fortement influencées par les idées de gauche, alors qu'elles forment depuis le mois de mai un Front commun contre le gouvernement qui mena d'ailleurs à l'incarcération des trois chefs de ces centrales<sup>247</sup>.

## 5.2 La Saint-Jean-Baptiste de 1974 : la Saint-Jean-Baptiste populaire et turbulente

Faisant suite aux fêtes très tranquilles de 1973 en raison de la pluie, les célébrations de 1974 marquent, en quelque sorte, l'apogée des fêtes politisées et turbulentes du début des années 1970, dont le caractère populaire demeurera néanmoins un trait majeur de la Saint-Jean-Baptiste à partir de ce moment. Un premier fait à souligner concernant les célébrations de 1974 concerne l'acteur Jean Duceppe, qui accepta de prendre la présidence du comité organisateur à condition que le Bal en blanc, une manifestation de la fête réservée à l'élite de la société québécoise, soit annulé, ce qui fut fait<sup>248</sup>.

Ainsi, la mise au ban du défilé traditionnel après 1970 par les organisateurs des fêtes – et bien que ce dernier défilé ait lui-même été, en quelque sorte, un « événement passage »

<sup>246</sup> Clément Trudel, « La St-Jean envers et contre tous », *Le Devoir*, 23 juin 1972, p. 1-2.

<sup>247</sup> Cf. Sean Mills, *The Empire Within. Postcolonial Thought and Political Activism in Sixties Montreal*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2010, p. 187-206.

<sup>248</sup> Jean-Luc Duguay, « La Saint-Jean se décentralise », *Le Devoir*, 21 juin 1974, p. 13.

vers une Saint-Jean-Baptiste intégrant de plain-pied l'élément populaire – allait être suivie d'un refus d'organiser une manifestation plus explicitement réservée à l'élite de la société québécoise, qui se voyait de plus en plus exclue en tant que telle des célébrations au profit de l'ensemble de la population (dont l'élite fait évidemment partie, mais alors sans que ne lui soit reconnue ou donnée une place particulière). Plus encore, cette volonté d'inclusion allait également se manifester à l'endroit des communautés culturelles, le ministère de l'Immigration mettant sur pied une « Semaine de l'amitié québécoise » visant, pour la première fois de façon aussi explicite, à intégrer les immigrants aux célébrations nationales des Franco-Québécois, sans toutefois que ce ne soit directement dans le cadre de la Saint-Jean-Baptiste<sup>249</sup>. Cette tendance fut confirmée lorsque, en 1977, la Saint-Jean-Baptiste devint officiellement la fête nationale du Québec et de tous ses citoyens. Sans conteste, le référent national de la Saint-Jean-Baptiste tendait à s'élargir et se fonder principalement sur la langue, et non l'ethnie, comme en fait foi cet extrait du discours du président des fêtes de 1974, Jean Duceppe :

Nous avons voulu cette année que les fêtes de la Saint-Jean deviennent les fêtes de tous les Québécois d'expression française, quelle que soit leur origine, leur race, leur religion. Nous avons voulu tendre la main à tous ceux qui, parlant français, vivant en français, existant en français, s'acharnent, envers et contre tout, à bâtir et presque à réinventer le Québec français. Pour cela, nous avons cru qu'il était temps plus que jamais de tendre la main à tous les immigrants qui veulent vivre au Québec et que des groupes politiques cherchent à diviser (...).<sup>250</sup>

Notons également que, en regard des événements violents s'étant déroulés les années précédentes dans le Vieux-Montréal, les organisateurs décidèrent de modifier la géographie des fêtes, décentralisant celles-ci dans les quartiers – où elles furent accompagnées de compétitions sportives – et les étalant sur quatre jours afin d'en désamorcer le caractère politique. On organisa également, en remplacement des scènes auparavant installées dans le Vieux-Montréal, un grand spectacle de musique populaire au Parc Jarry (avec Jean-Pierre Ferland, Pauline Julien, Renée Claude, Pierre Lalonde, Harmonium, Renée Martel et Michel

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>250</sup> Archives de la Société Radio-Canada, Montréal, D505311, 21 juin 1974. (24:45 min)

Pagliari), qui regroupa pas moins de 35 000 personnes et qui allait donner le ton aux célébrations des années suivantes<sup>251</sup>.

On vit ainsi apparaître une séparation qui durerait quelques années entre les spectacles organisés où les gens sont alors essentiellement spectateurs (et donnant également dans la consommation souvent excessive d'alcool et de drogues) et les festivités de quartier, faisant une large place aux célébrations spontanées, participatives et familiales. Or, cette séparation intervenait quelques années à peine après que les organisateurs – notamment sous l'impulsion de Pierre Perrault mais aussi, plus largement, d'un mouvement d'animation sociale et culturelle émergeant<sup>252</sup> – aient plutôt souhaité réunir des spectacles organisés avec d'autres, spontanés, comme cela avait été le cas dans le Vieux-Montréal de 1970 à 1973, dans une vision expressive de la fête nationale comme moment de célébration et d'expression populaire de la culture nationale, notamment par la musique. Au vu des incidents survenus durant cette période et, surtout, de la répression policière qui les avait accompagnés, le Vieux-Montréal apparaissait alors cependant, avec ses grandes places et ses rues étroites, comme un endroit potentiellement explosif d'où l'on voulut sortir la fête.

Or, cette stratégie des organisateurs de la Saint-Jean-Baptiste de 1974 fut cependant contournée par les fêtards, pas moins de 10 000 d'entre eux se réunissant sur la place de l'ancien Marché Bonsecours où, pourtant, rien n'avait été organisé par le comité des fêtes. Entre 21h15 et 23h, la police aurait chargé à cinq reprises dans la foule pour la disperser, semble-t-il à la demande de certains commerçants qui s'inquiétaient d'actes de vandalisme commis par certains fêtards, alors que d'autres avaient allumé des feux de joie sur la Place Jacques-Cartier avec des débris trouvés un peu partout et même des meubles d'une boutique vandalisée, et qu'un incendie criminel était également allumé dans un restaurant de la rue St-Paul<sup>253</sup>. Dans ce contexte d'effervescence proche de l'émeute, ces « feux de la Saint-Jean » relevaient tout autant de la célébration que du désordre, illustrant bien le potentiel de

<sup>251</sup> Daniel Chartier et Catherine Vaudry, dir., *La fête nationale du Québec : un peuple, une fierté*, Montréal, Lanctôt Éditeur, 2007, p. 72. Mentionnons au passage que les fêtes comportaient alors une bien moins grande envergure à Québec, où l'organisation des festivités ne reposait que sur une enveloppe de 10 000 \$ : « Moi, j'aurais bien aimé... », *Le Soleil*, 22 juin 1974, p. 42.

<sup>252</sup> Cf. Michel Bellefleur, *L'évolution du loisir au Québec : essai socio-historique*, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 1997, p. 265.

<sup>253</sup> Jean-V. Dufresne, « À chacun sa fête de la Saint-Jean et un matraquage au Vieux-Montréal », *Le Devoir*, 25 juin 1974, p. 3.



dérapage, voire de subversion, de tout rassemblement populaire, notamment lorsqu'il n'est pas encadré.

Vertement critiquée par la suite pour la brutalité de cette opération, l'escouade anti-émeute de la police répondit avec non moins de violence que les fêtards, matraquant souvent indistinctement fêtards et passants, ainsi que les journalistes et photographes sur place, détruisant souvent l'appareil de ces derniers quand ils visaient les abus policiers mais allant également jusqu'à obliger un photographe à prendre en photo l'un des leurs s'étant fait blesser. Au total, des dizaines d'arrestations se produisirent, alors que le comité organisateur, Jean Duceppe en tête, promit de porter des accusations contre la police et ses abus<sup>254</sup>.

En somme, la Saint-Jean-Baptiste de 1974 représente la dernière Saint-Jean-Baptiste à saveur émeutière et violente de la période étudiée, et ce malgré les précautions prises par les organisateurs, qui se virent même reprocher de ne pas avoir organisé d'événement au Vieux-Montréal comme par le passé, laissant la foule à elle-même, avec les résultats que l'on sait. Ainsi, la dynamique de confrontation entre fêtards et policiers présente depuis les années 1960 allait induire un cours nouveau à la fête nationale, qu'on arracha définitivement au Vieux-Montréal jugé comme propice aux confrontations, les célébrations de 1970 à 1974 ayant, en quelque sorte, teinté ce quartier d'une connotation subversive et même violente. À ce sujet, il importe de souligner, en lien avec les écarts de conduite de certains fêtards, la constance avec laquelle la police et l'escouade anti-émeute réprimèrent avec force et souvent excès, dans une dynamique de confrontation que seul un changement important dans la forme des fêtes pouvait infléchir.

Pour reprendre la terminologie développée par Don Handelman, la Saint-Jean-Baptiste de 1974 aura presque eu une valeur de « modèle », non en regard de l'ordre social, mais plutôt de la fête nationale elle-même, comme ce fut le cas en 1969. Ainsi, les débordements dans le Vieux-Montréal mirent un terme au type de célébrations ayant pris place de 1970 à 1974, modifiant au passage le visage futur de la fête, qu'on voudra alors de plus en plus dépolitisé pour éviter de nouveaux débordements. Ce qui est certain cependant, c'est que le côté de « présentation » de l'ordre et de l'imaginaire social qui caractérisait la Saint-Jean-Baptiste traditionnelle jusqu'à la fin des années 1960 disparaît bel et bien au début

---

<sup>254</sup> François Barbeau, « Mutisme de la police sur les incidents de la St-Jean », *Le Devoir*, 26 juin 1974, p. 1.

des années 1970, les stylisations identitaires et historiques laissant leur place aux rassemblements populaires et aux artistes (notamment les musiciens), qui deviendront à ce moment les principaux porte-paroles « officiels » de la fête<sup>255</sup>.

Plus encore, c'est tout un cycle de violence lors des célébrations de la fête nationale qui se termine et qui remontait aux émeutes entourant la présence de Pierre Elliot Trudeau en 1968. De fait, la présence de violence durant cette période est symptomatique de celle qui animait alors la société québécoise<sup>256</sup>. Évidemment, les événements d'octobre 1970 représentèrent l'apogée de la violence politique québécoise, le ressac de la répression du gouvernement fédéral ayant pour effet de discréditer cette violence aux yeux de plusieurs, dont Pierre Vallières lui-même<sup>257</sup>. Néanmoins, il importe de mentionner que les confrontations syndicales du début des années 1970, qu'on nomma par ailleurs les « années de feu », furent elles aussi le vecteur d'une certaine violence (et de confrontations avec la police) que l'armée n'avait pas complètement réussi à purger en 1970, alimentée notamment par l'idéologie marxiste et révolutionnaire ayant pénétré plusieurs milieux sociaux, dont les syndicats<sup>258</sup>.

<sup>255</sup> Il est à cet égard intéressant de se rappeler la valeur expressive accordée à l'art en regard de l'identité collective dans le cadre du Romantisme, et plus largement de la modernité décrite par Charles Taylor, qui a justement vu naître l'idée de nation, les artistes se voyant souvent reconnu un certain statut de surplomb et de porte-paroles de « l'âme nationale ». Cf. Charles Taylor, *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, trad. de l'anglais par Charlotte Melançon, Montréal, Boréal, 1998 (1<sup>ère</sup> éd. 1989), voir le chapitre 23, « Visions de l'époque postromantique », p. 525-568.

<sup>256</sup> Sur la violence politique au Québec, voir l'ouvrage de l'avocat Marc Laurendeau, *Les Québécois, violents. La violence politique : 1962-1972*, Montréal, Boréal, 1974, 240p. Soulignons à cet égard la mention faite par le quotidien *The Gazette* du refus de Pierre Elliott Trudeau de demander le rapatriement des ex-felquistes Jacques Lanctôt et Jean-Marc Charbonneau qui venaient de débarquer en France et qui avaient participé à l'enlèvement du diplomate britannique James Cross en 1970. Cf. « We don't want FLQ pair, says PM », *The Gazette*, 25 juin 1974, p. 1.

<sup>257</sup> Cf. Pierre Vallières, *L'urgence de choisir*, Montréal, Éditions Parti Pris, 1971 159p. Mentionnons toutefois que la violence d'inspiration ne disparu jamais complètement, qu'on pense aux manifestations syndicales du début des années 1980 ou encore, plus récemment, aux débordements (souvent alimentés par la répression des forces policières) des manifestations anti-mondialisation.

<sup>258</sup> Cf. Sean Mills, *op. cit.*, p. 187-206. Pour une analyse critique du bloc socioéconomique soutenu par le gouvernement libéral de Robert Bourassa durant ces années de confrontation, voir Pierre Fournier, *Le patronat québécois au pouvoir 1970-1976*, trad. de l'anglais par Suzette Thiboutot-Belleau et Massue Belleau, LaSalle, Hurtubise HMH, 1979 (1<sup>ère</sup> éd. 1975), 308p.

### 5.3 Intermède : la Saint-Jean-Baptiste de 1975 à 1976

Prise dans une dialectique opposant la violence de certains fêtards à celle des policiers, la Saint-Jean-Baptiste était donc appelée à se renouveler dès 1975, alors que Lise Payette se voyait confier l'organisation d'une « Superfrancofête »<sup>259</sup>. Véritable festival s'étirant sur cinq jours et reprenant à son compte le succès du spectacle populaire présenté au Parc Jarry l'année précédente, la Saint-Jean-Baptiste de 1975 est organisée sur le Mont-Royal, un endroit « neutre » en regard des événements des années passées et offrant un milieu paisible et naturel à ce rassemblement de très grande envergure. En effet, pas moins de 1500 employés et 500 artistes mettent sur pied près de 250 spectacles, faisant de la montagne un lieu de ralliement pour toute la jeunesse montréalaise, qui s'y donne des airs de festival populaire avec ses débordements alcooliques, narcotiques et même sexuels, le tout sous le regard étonnement patient et tolérant de policiers se joignant même parfois à la fête<sup>260</sup>.

Le succès de l'événement est énorme, alors que pas moins de 1 500 000 personnes visitent le Mont-Royal. Mentionnons notamment celui du spectacle d'ouverture intitulé « Happy Birthday » et regroupant Yvon Deschamps, Louise Forestier et Gilles Vigneault. Dans une tentative de « décolonisation du quotidien », Deschamps invite d'abord la foule à ne parler que français durant la prochaine année afin d'obliger les anglophones à apprendre le français et à l'utiliser en public, un enjeu social non négligeable dans un Québec qui, malgré l'adoption de la loi 22 faisant du français la seule langue officielle du Québec en 1974, est toujours aux prises avec la question linguistique<sup>261</sup>. Également, Vigneault propose quant à lui de remplacer la chanson « Happy Birthday » par « Gens du pays », qu'il a composé pour

<sup>259</sup> Mentionnons que cette « Superfrancofête » fut un projet financé par l'Agence de coopération culturelle et technique des pays francophones, un organisme créé au Niger en 1970 et qui sélectionnait chaque année un projet de festival de jeunesse, le projet québécois remportant la palme en 1975. Cf. Katia Malaussena, *Essai d'archéologie comparée des commémorations nationales anglaises, françaises et québécoises (1980--2000)*, thèse de doctorat, Université Laval, Québec, Université Paris XIII, Paris, 2002, p. 519.

<sup>260</sup> Georges Vigny, « La fête en tête », *Le Devoir*, 23 juin 1975, p. 4. Généralement attribués à la jeunesse, ces comportements ne sont pas sans rappeler les excès des carnivals et autres types d'événements renversant, le temps d'une manifestation, les règles sociales généralement admises, créant même en certaines occasions un état de communautarisation dont l'anthropologue Victor Turner, évoquant le mouvement hippie, indique qu'il n'est pas sans lien avec la *communitas* des sociétés traditionnelles. Cf. Victor Turner, *The Ritual Process : Structure and Antistructure*, New York, Aldine de Gruyter, 1995 (1969), p. 112-113.

<sup>261</sup> Cf. Marc Levine, *La reconquête de Montréal*, trad. de l'anglais par Marie Poirier, Montréal, VLB, 1997 (1990), voir le chapitre IV, « 1970-1976 : une ville divisée », p. 147-184.

l'occasion et qui deviendra rapidement l'hymne national officieux du Québec. Ainsi, malgré l'aspect clairement plus festif de ces célébrations, la Saint-Jean-Baptiste était encore une fois un lieu de mise en place d'un « symbole » national, en l'occurrence la chanson de Vigneault, qui servirait d'élément cohésif pour la nation québécoise en de nombreuses occasions par la suite (dont l'une des plus mémorables fut le soir du référendum de 1980) et qui est encore souvent chantée lors de la Saint-Jean-Baptiste<sup>262</sup>.

L'événement est donc repris l'année suivante, mais l'enthousiasme est déjà moins grand, à peine la moitié des visiteurs de l'année précédente se montrant sur la montagne en 1976, et ce malgré le succès du spectacle d'ouverture qui regroupe 300 000 personnes, le désormais célèbre « 1 fois 5 » qui avait été présenté quelques jours plus tôt à Québec<sup>263</sup>. De plus en plus, on critique l'aspect de festival populaire pour jeunes, les personnes plus âgées ayant difficilement accès au site, qui se retrouve invariablement dévisagé par les déchets laissés par les fêtards. Certains critiquent également l'absence de conscience politique de l'événement et des participants, alors qu'on planifie déjà changer la formule l'année suivante et décentraliser les festivités dans les parcs<sup>264</sup>. Notons au passage que, malgré les critiques d'apolitisme, la Saint-Jean-Baptiste de 1976 est doublée d'une « Semaine du Patrimoine » visant à mettre en valeur les traditions québécoises, une initiative qui sera reprise avec plus de force encore quand la fête nationale deviendra celle du Québec dans son entier.

#### 5.4 La Saint-Jean-Baptiste de 1977 : l'officialisation et la décentralisation de la fête nationale

C'est en 1977, par un décret ministériel du gouvernement nouvellement élu de René Lévesque, que la Saint-Jean-Baptiste devient officiellement la « fête nationale du Québec », la *Loi sur la fête nationale* proclamée l'année suivante venant confirmer ce statut. Cette décision viendra en fait confirmer une évolution de la fête observée depuis les années 1960, à savoir, comme en firent foi les derniers thèmes du défilé national de Montréal évoquant tous

<sup>262</sup> Cf. Daniel Chartier et Catherine Vaudry, dir., *op. cit.*, p. 74.

<sup>263</sup> Un extrait de ce spectacle est accessible sur le site de partage *YouTube*, à l'adresse suivante, consultée le 19 mars 2010 : <http://www.youtube.com/watch?v=sfbxUM4GYDg>

<sup>264</sup> Marie Laurier, « La fête gigantesques des (jeunes) 'gens du pays' », *Le Devoir*, 25 juin 1976, p. 1 et 5.

le Québec, le recentrement du référent national canadien-français sur le Québec, ainsi que l'évacuation complète de toute référence religieuse et ce, jusque dans la dénomination même de la fête<sup>265</sup>. Plus profondément, l'officialisation et l'étatisation de la fête illustraient l'ambition du gouvernement péquiste d'affirmer une nation civique recouvrant l'ensemble de la société québécoise, et non plus son seul élément majoritaire et francophone. Nous proposons d'entrée de jeu de jeter un œil sur le texte officiel de l'arrêté pour en analyser ensuite les principaux thèmes :

ATTENDU QUE le 24 juin, jour de la Saint-Jean-Baptiste est depuis très longtemps considéré comme la fête nationale des Québécois;

ATTENDU QUE cette journée est toujours marquée de cérémonies et festivités célébrant le caractère propre de notre peuple;

ATTENDU QU'il y a lieu de consacrer cet état de fait en décrétant que le 24 juin sera désormais « Fête nationale du Québec »;

IL EST ORDONNÉ, sur la proposition du Premier ministre :

QUE le 24 juin, jour de la Saint-Jean-Baptiste, soit désormais également connu sous le nom de Fête nationale du Québec;

QU'une proclamation soit émise à cet effet et publiée dans la Gazette Officielle du Québec.<sup>266</sup>

Il est d'abord intéressant de constater la projection opérée quant à l'identité québécoise qui s'est développée dans le courant des années 1960 sur l'ensemble du passé des francophones. De fait, l'ancien référent canadien-français s'en trouve complètement évacué, le nouveau référent québécois ne faisant pas que lui succéder, mais le recouvrant rétrospectivement. Également, on remarque l'insistance sur le caractère populaire des célébrations, sur le fait que les traditions entourant la Saint-Jean-Baptiste proviennent de la vie du peuple lui-même, ce qui est d'ailleurs fondé en regard des coutumes populaires de la fête. Ainsi, l'arrêté ne ferait qu'officialiser le caractère expressif de la fête pour la nation québécoise, projetant cependant ce référent sur l'ensemble de la société en faisant de la Saint-Jean-Baptiste la « Fête nationale du Québec », soit de l'ensemble de la société québécoise. S'opérerait donc un double mouvement quant au référent de la fête, celle-ci célébrant spécifiquement l'identité québécoise (comprendre franco-québécoise) et coupant en quelques sortes définitivement les ponts avec le Canada français, alors qu'on postulait également que la nation québécoise, se définissant d'abord et avant tout autour de l'élément francophone majoritaire, recouvrait maintenant l'ensemble de la société québécoise.

<sup>265</sup> Katia Malaussena, *op. cit.*, p. 519.

<sup>266</sup> Reproduit dans Daniel Chartier et Catherine Vaudry, *op. cit.*, p. 89.

À cet égard, nous avons vu comment s'était mise sur pied, dès 1974, une « Semaine de l'amitié québécoise » dont le but était justement l'intégration des communautés immigrantes à la société et la culture (voire éventuellement la nation?) québécoises. Il n'est pas peu significatif qu'en 1977, les organisateurs intègrent, pour la première fois de l'histoire de la fête, des célébrations organisées par des Autochtones, le ministre Louis O'Neil faisant même le voyage à Mingan pour récupérer la valeur symbolique et politique de l'événement. Sans conteste, la Saint-Jean-Baptiste évolue à ce moment vers un arrimage plus grand à la diversité de la société québécoise, exprimant en quelque sorte les aspirations intégratives du référent national québécois, tant par rapport aux immigrants qu'aux Autochtones.

Cette volonté du gouvernement du Québec de s'approprier la Saint-Jean-Baptiste allait, sans trop de surprise, susciter la réaction du gouvernement fédéral de Pierre-Elliott Trudeau, ce dernier ayant toujours récusé l'existence d'une nation québécoise, voire canadienne-française. Ainsi, il est significatif que l'officialisation de la Saint-Jean-Baptiste en tant que fête nationale du Québec par le gouvernement péquiste ait été suivie, de la part du gouvernement fédéral, d'une initiative de dynamisation de la fête du Dominion, plusieurs millions de dollars étant investis dans la tenue de célébrations dans pas moins de 4000 localités à la grandeur du pays<sup>267</sup>.

À cet égard, il importe de souligner l'importance que revêtait la fête du Dominion, qui devint en 1982 la fête du Canada (Canada Day), dans le *nation building* canadien et qu'étudie Matthew Hayday dans un article s'avérant extrêmement intéressant dans le cadre de notre propre étude<sup>268</sup>. Hayday montre ainsi que, d'une tradition militaire héritée du passé britannique, la fête du Canada servit au gouvernement de vecteur de construction et de promotion d'une identité canadienne bilingue et multiculturelle et habitée d'une importante composante amérindienne, mettant l'accent sur le respect de la diversité. Ainsi, le changement de nom de la fête en « Canada Day » en 1982 s'inscrit dans un mouvement de

---

<sup>267</sup> Cf. Marcel Pépin, « La guerre des fêtes », *Le Soleil*, 23 juin 1977, p. 4 et Michel Roy, « Le Canada des fêtes », *Le Devoir*, 29 juin 1977, p. 4.

<sup>268</sup> Matthew Hayday, « Fireworks, Folk-dancing, and Fostering a National Identity : The Politics of Canada Day », *The Canadian Historical Review*, vol. 91, no 2, juin 2010, p. 287-314. À ce sujet, notons qu'il est également assez ironique de constater que, depuis 1974, le 1<sup>er</sup> juillet marque également, au Québec, le jour d'échéance des baux, ce qui occasionne une véritable frénésie de déménagement que certains ont nommé « fête du déménagement » ou encore « journée nationale du déménagement » et qui diminue également grandement la prédisposition des Québécois, et notamment des Montréalais, à fêter le jour du Canada.

*nation building* qui comprit notamment l'adoption d'un drapeau (1965) et d'un hymne national (1980), et qui se définit par l'implantation d'une identité canadienne civique s'incarnant justement dans la Charte des droits et libertés adoptée dans la foulée du rapatriement de la constitution<sup>269</sup>. De fait, l'utilisation de la fête nationale pour officialiser une certaine vision de l'identité nationale servit les visées politiques de Pierre Elliott Trudeau, comme cela avait été le cas pour René Lévesque quelques années plus tôt, soulignant ainsi la coupure d'avec la Grande-Bretagne qu'avait marqué le rapatriement de la constitution<sup>270</sup>.

Pour revenir à notre sujet d'étude, mentionnons également que la Saint-Jean-Baptiste de 1977 marqua l'instauration de la tradition de l'adresse télévisée du Premier ministre, celle de Lévesque étant cependant précédée cette année-là de celle de Trudeau, chacun proposant une vision et une interprétation concurrente de la fête et de sa portée nationale. Nous reproduisons ici l'intégral de ces adresses telles que notées à partir d'un segment télé des archives de la SRC, en proposant d'abord une analyse de celle de Trudeau et des différentes références qu'elle contient :

À l'occasion de la Saint-Jean-Baptiste, j'adresse à tous les Canadiens français un salut fraternel. Des quatre horizons du Canada, je vois la ferveur française se lever avec plus de détermination que jamais, pour affirmer une présence nécessaire à ce pays, une présence originale et forte sans laquelle ce pays ne serait pas. Et j'applaudis de tout cœur à pareille affirmation. L'histoire du Canada a toujours été un tissu de contradictions dynamiques qui nous ont obligés, plus qu'ailleurs, à reconnaître les droits des personnes et des groupes. Notre liberté, notre démocratie sont nées de nos oppositions intestines et je dirais qu'elles ne cessent de s'en nourrir. C'est le paradoxe de notre pays que de trouver les ressorts de son unité au cœur de ses divisions. C'est sa fortune de compter en son sein de puissantes minorités qui peuvent mettre en échec la pression souvent inconsciente de la majorité. Que les Canadiens français réclament une meilleure place au soleil, qu'ils fassent valoir leurs droits dans les affaires, dans les communications aériennes et ailleurs, c'est normal. C'est le jeu même de notre système fédératif qui invite à le faire. Sinon, ce système est un vain mot. Comme tous les organismes, le fédéralisme a besoin d'exercice pour vivre. Il change avec le temps, il s'adapte, mais en général il s'affaiblit quand on le sollicite peu. Nous, Canadiens français, sommes vraiment au centre de la démocratie canadienne car nous pouvons en faire une expérience complète, étant à la fois majorité et minorité. En majorité au Québec, nous sommes peut-être en train d'y faire l'expérience révélatrice que le respect de l'autre ne vient pas spontanément à un groupe majoritaire. En minorité dans les autres provinces, nous y faisons le lent et souvent décourageant apprentissage de l'affirmation de soi dans un milieu différent. Mais nos deux situations ne se peuvent séparer; elles dépendent l'une de l'autre plus qu'on ne le croit ou que

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 306. Hayday fait cependant remarquer que les célébrations de 1982 ne firent pas mention des récents événements politiques en raison de la controverse les ayant entourés.

<sup>270</sup> Cf. Guy Laforest, *Trudeau et la fin d'un rêve canadien*, Sillery, Septentrion, 1992, p. 179-185.

certaines voudraient le croire. Car à l'avenir, c'est dans la mesure où nous nous comporterons bien comme majorité que nos minorités devront être bien traitées. Et c'est dans la mesure où nous serons de fortes minorités que nous empêcheront notre majorité de sombrer dans le pessimisme et de succomber à la tentation de couper les liens d'avec le reste du pays. Je pense que le 15 novembre a donné le signal d'un réveil salutaire dans tout le Canada. Les Canadiens français soudain se sont aperçus avec stupeur qu'ils pouvaient, dans un coup de tête, détruire une association nationale plus que séculaire. Ils ont pu mesurer à quel point ils sont essentiels, à quel point ils font partie de l'étoffe même de ce pays du Canada, et nos concitoyens anglophones s'en sont rendus compte aussi, avec plus de stupeur. Tout cela est positif, car enfin nous allons peut-être nous débarrasser de nos vieux complexes. De notre côté, un sentiment d'infériorité basé sur rien de rationnel sinon notre peur, notre peur d'être; de l'autre, une suffisance qui n'a guère plus de fondements. Ce sont ces complexes psychologiques qui entravent le plus sûrement notre association nationale. Ce sont eux qu'il faut liquider à tout prix si nous voulons être un grand peuple, et non plus des moitiés de peuple qui se repoussent. Anglophones et francophones, nous sommes un peu ici comme des chevaux couplés, qui s'obstineraient à ne pas tirer dans le même sens, à s'écarteler, à hue et à dia, plutôt que d'avancer de concert. Il faudra bien, un jour, se mettre d'accord. Demain, je souhaite ardemment que nous, Canadiens français, du Québec et des autres provinces, nous développions d'abord entre nous cette solidarité naturelle que donne la langue. Le 24 juin nous donne l'occasion par excellence de resserrer nos liens et de célébrer fièrement la fête de toute la francophonie canadienne.<sup>271</sup>

L'adresse de Pierre-Elliott Trudeau reprend donc, dans les grandes lignes, sa conception de la nation canadienne-française telle qu'il l'avait définie dans *Le fédéralisme et la société canadienne-française*<sup>272</sup>, à savoir une conception fondée sur des traits culturels tendant vers le repli sur soi, comme en fait foi sa mention ci-haut des « complexes psychologiques qui entravent le plus sûrement notre association nationale » avec le reste du pays. Refusant ainsi de reconnaître la certaine rupture de communauté s'étant produite entre les francophones majoritaires du Québec et ceux, minoritaires, des autres provinces (rappelons les États généraux du Canada français ayant conclu à ce divorce à la fin des années 1960<sup>273</sup>), il passe complètement sous silence la « nationalisation » de la Saint-Jean-Baptiste par le Québec, celui-ci prétendant pourtant, par ce geste, constituer en soi une nation se définissant non seulement par une culture particulière, mais également de façon civique<sup>274</sup>.

Dans l'optique de Trudeau, seule la fédération canadienne peut prétendre à ce statut de nation civique où cohabitent la majorité anglophone et *des* minorités, dont la francophone.

<sup>271</sup> Archives de la Société Radio-Canada, Montréal, V-770624-06, 24 juin 1977. (7:05 min)

<sup>272</sup> Montréal, HMH, 1967, 227p.

<sup>273</sup> Jacques Beauchemin, « Communauté nationale et définition du sujet politique québécois : analyse de deux grandes consultations populaires au Québec 1967-1995 », *Québec Studies*, no. 28, automne 1999-hiver 2000, p.27-55.

<sup>274</sup> Cf Michel Seymour, *La nation en question*, Montréal, L'Hexagone, 1999, p. 9-12.



Évoquant subtilement sa politique de bilinguisme officiel<sup>275</sup>, Trudeau parle de la volonté légitime des Canadiens français de faire valoir leurs droits dans les affaires et les communications aériennes, une référence au conflit s'étant déroulé en juin 1976 selon lequel les pilotes de ligne et contrôleurs aériens anglophones avaient fait la grève pour ne pas avoir à parler français sur les ondes, même au Québec, évoquant la « sécurité » que représentait l'usage d'une seule langue commune. Plusieurs observateurs avaient par ailleurs noté qu'il s'agissait du premier échec de la politique de bilinguisme officiel instauré à la grandeur du pays par un Trudeau souhaitant voir reconnaître la dualité linguistique du pays de façon égale d'un océan à l'autre<sup>276</sup>.

Évoquant même la victoire du PQ, Trudeau l'interprète cependant comme un « coup de tête » des Québécois dont il leur aurait fait comprendre son potentiel impact destructeur sur le pays. Plus encore, il n'est pas impossible que « l'expérience révélatrice que le respect de l'autre ne vient pas spontanément à un groupe majoritaire » dont parle Trudeau fasse référence au projet de loi 1 sur la langue française qui faisait alors objet de débats, et qui déboucherait plus tard sur la Charte de la langue française comprise dans la loi 101.

Il est par ailleurs intéressant de souligner que cette Saint-Jean-Baptiste de 1977, officialisée fête nationale du Québec malgré le refus de Trudeau de la reconnaître comme telle, marqua la première présence de ce dernier depuis les émeutes de 1968. Fêtant la Saint-Jean-Baptiste en Gaspésie, il se garda cependant bien d'attiser les esprits en ne parlant pas de séparatisme, profitant cependant de l'occasion pour inaugurer, quelques jours plus tard, le Parc national de Forillon, dont la constitution avait par ailleurs suscité énormément de grogne et de controverse au tournant des années 1970 en raison de l'expropriation de nombreux habitants<sup>277</sup>.

<sup>275</sup> Mentionnons que le gouvernement fédéral, en quelque sorte dans une ultime réponse aux recommandations de la Commission Laurendeau-Dunton sur le bilinguisme et le biculturalisme, réaffirmait quelques jours avant la Saint-Jean-Baptiste qu'il approuvait le principe des langues officielles, mais non d'une culture officielle, Trudeau ayant fait adopter la politique du multiculturalisme en 1972, plusieurs affirmant qu'il l'avait fait pour ne pas reconnaître spécifiquement la nation canadienne-française. Cf. Kenneth McRoberts, *Un pays à refaire : l'échec des politiques constitutionnelles canadiennes*, Montréal, Boréal, 1999, p. 117.

<sup>276</sup> « Nette aggravation de la bataille du bilinguisme : les pilotes rejettent l'appel de Trudeau », *Le Devoir*, 25 juin 1976, p. 1.

<sup>277</sup> Voir à cet égard la notice « L'expropriation du parc Forillon » sur site web de la Société Radio-Canada, consulté le 11 juillet 2010 à l'adresse suivante : <http://www.radio-canada.ca/actualite/v2/lemondeparlait/20060704.shtml>

Voici maintenant, en contrepoint, l'adresse de René Lévesque lors de cette même Saint-Jean-Baptiste de 1977 :

Comme c'est aujourd'hui la fête nationale des Québécois, vous me permettrez de m'associer un instant à vous tous qui célébrez dans tous les coins du Québec cette fête qui est entrée dans la tradition avec un certain banquet du 24 juin 1834, quand Ludger Duvernay et quelques autres Québécois décidaient de l'instituer, et bien cette année elle revêt un caractère vraiment officiel. Le mois dernier, en effet, le conseil des ministres décidait de décréter le 24 juin fête nationale du Québec. Ce faisant, d'ailleurs, le gouvernement n'a fait qu'endosser une décision que toute la collectivité avait prise depuis longtemps. Désormais, donc, le 24 juin est la fête de tous les Québécois. Cette année encore, des nombreuses activités culturelles viendront souligner l'événement et, parmi les traits dominants de ces manifestations, il y aura aussi, nous l'espérons, la participation de tous les groupes ethniques diversifiés qui composent la société québécoise, ainsi que le rayonnement accentué que les fêtes vont prendre dans toutes nos régions. Et quant à l'esprit qui anime tout cela, je pense bien que nous tous sommes d'accord, il doit faire appel à ce que nous avons en commun de meilleur : la fierté de notre patrimoine, la fierté d'être ici ensemble, au Québec, de croire en ce que nous sommes, et de le manifester dans la dignité. C'est dans cet esprit de joie et de fierté nationale que nous devons célébrer la Saint-Jean partout où nous sommes, avec confiance en l'avenir d'un Québec uni, unique aussi, et vigoureux, un Québec qui puise dans ses racines toute la force de son identité.<sup>278</sup>

L'adresse de Lévesque illustre donc, à la fois, la reconnaissance de l'évolution de la Saint-Jean-Baptiste au Québec depuis le début des années soixante et la formation concomitante d'une définition de la nation centrée sur la langue française et le territoire du Québec. Pour Lévesque, la décision du gouvernement n'est en rien prescriptive mais consiste plutôt en la reconnaissance d'un choix déjà opéré par la population, un peu comme la reconnaissance de saint Jean-Baptiste par le pape en 1908 à l'occasion du tricentenaire de Québec n'était que la reconnaissance d'un choix populaire remontant à 1834. Comme nous l'avons noté plus haut, il ne s'agirait pas d'une action qu'on pourrait qualifier de « jacobine » du gouvernement péquiste, mais plutôt la reconnaissance de la volonté populaire, source ultime de légitimation tant de la fête que de la nation. Évidemment, cette interprétation avancée par le Premier ministre est avant tout justificative : comme dans le cas des sympathisants patriotes, on remarque que c'est d'abord et avant tout l'élite politique qui confère à la Saint-Jean-Baptiste une résonance politique particulière, les manifestations festives de celle-ci n'engageant en rien, du moins au sein d'une grande majorité de la population, une telle connotation. Ainsi, si la fête relève effectivement des traditions de la population francophone du Québec, et plus largement de l'ensemble du monde catholique, il

<sup>278</sup>

Archives de la Société Radio-Canada, Montréal, V-770624-06, 24 juin 1977. (7:05 min)

demeure que son instauration politique aura toujours été décidée par la classe politique, le peuple reprenant ensuite en quelques occasions, et parfois à l'encontre de la volonté des organisateurs de la fête officielle, sa portée politique et, plus spécifiquement, nationale.

Faisant ainsi référence à la fondation de la Saint-Jean-Baptiste comme fête nationale, Lévesque projette de façon symptomatique le référent québécois sur les sympathisants patriotes gravitant autour de Duvernay, qui pourtant se définissaient plutôt eux-mêmes comme *Canadiens* (voire *Canayens*, avant de devenir *Canadiens français*). Cette appropriation de l'histoire par le projet nationaliste du gouvernement péquiste de Lévesque s'illustre également par l'accent mis sur le patrimoine et les « racines » fondant une identité se voulant cependant inclusive des différents groupes ethniques composant la société québécoise, qui sont invités à célébrer une fête et une identité nationales qu'on veut désormais civique et inclusive de tous les citoyens de l'État du Québec.

Voici d'ailleurs comment se déploya la tension entre les fondements historiques, culturels et sociologiques d'une identité nationale québécoise qu'on voulut ouvrir, parfois avec un succès mitigé, au pluralisme civique (et ethnique) constitutif de toute société démocratique. Cette tension allait d'ailleurs accompagner le PQ jusqu'au soir du second référendum, avant d'être évacuée par la suite dans un virage purement civique de l'identité nationale dont Jacques Beauchemin a étudié les écueils avec clairvoyance<sup>279</sup>.

Inscrites justement sous le thème « J'ai la mémoire en fête », les célébrations de 1977 se veulent plus décentralisées que les méga-spectacles des deux années précédentes et misent sur les fêtes de quartier et dans différentes municipalités (900 fêtes dans 275 municipalités), deux spectacles d'envergure étant néanmoins au programme à Montréal, l'un se tenant au Parc Jeanne-Mance et l'autre au Stade olympique, alors qu'un spectacle était également organisé sur les Plaines d'Abraham à Québec. Ce dernier spectacle, devant se tenir sur des

<sup>279</sup> Jacques Beauchemin, *L'histoire en trop : la mauvaise conscience des souverainistes québécois*, Montréal, VLB, 2002, p. 11-12. Mentionnons que cette tendance à l'évacuation de l'expérience historique (ou l'historicité) francophone dans l'élaboration d'une identité québécoise civique dans les cercles nationalistes forme également le constat à la base de l'essai de Mathieu Bock-Côté dans *La dénationalisation tranquille : mémoire, identité et multiculturalisme dans le Québec post-référendaire*, Montréal, Boréal, 2007, 211p. L'auteur y dénonce notamment « l'ingénierie identitaire » à laquelle se livreraient les historiens Gérard Bouchard et Jocelyn Létourneau, lesquels tenteraient, par des démarches forts différentes cependant, de refonder le récit historique de la communauté francophone pour en dégager l'avenir politique, au lieu de poser, comme Fernand Dumont, la mémoire comme socle du récit collectif. Cf. Éric Bédard, « Sur la dénationalisation du discours identitaire », *Recherches sociographiques*, vol. 49, no 1, 2008, p. 161-165.

terres gérées par un organisme fédéral, fit d'ailleurs presque les frais de l'agacement causé à Ottawa par l'officialisation de la fête. Ainsi, le gouvernement fédéral refusa d'abord la tenue de l'événement, les responsables finissant cependant par reculer devant la pression populaire<sup>280</sup>. Encore une fois, l'espace de la fête, ici contrôlé par la législature fédérale, faisait l'objet de restrictions sinon de chantage, ce qui n'empêcha pas la population de finir par s'emparer du lieu, ici par pression de l'opinion publique<sup>281</sup>.

Alors que les célébrations des années 1970 avaient jusqu'alors été relativement boudées par la télévision<sup>282</sup>, le spectacle organisé au Stade olympique fut, d'après plusieurs observateurs, principalement conçu pour la télévision (notamment Radio-Canada, qui le diffusa intégralement), au point d'y mieux paraître que pour les spectateurs eux-mêmes<sup>283</sup>. Peu festif, le spectacle au Stade olympique marqua cependant le retour des manifestations pourrions-nous dire « officiellement médiatiques » de la Saint-Jean-Baptiste, alors qu'autrefois c'était le défilé qui occupait cette posture, comme nous l'avons montré pour les célébrations de 1968 et 1969. Dans cette optique, la manifestation de la fête montrée par les médias paraît souvent mieux à l'écran qu'en vrai, la télévision se contentant également d'en montrer un visage univoque et non conflictuel.

De leur côté, les spectacles des Plaines d'Abraham et du parc Jeanne-Mance s'avèrent eux aussi mitigés : environ seulement la moitié des spectateurs attendus se rendent sur les Plaines pour le spectacle qui y est prévu, alors que les gens rassemblés au parc Jeanne-Mance se voient obligés d'attendre près de deux heures entre le moment où la plupart d'entre eux sont arrivés pour l'allumage du feu joie (qui est érigé à distance du lieu de rassemblement et entouré d'une enceinte pour fins de sécurité) et le début du spectacle, plusieurs familles quittant les lieux avant même que celui-ci n'ait commencé. Malgré ce délai, on note malgré tout la présence de nombreux « Néo-Québécois » qui, notamment à

<sup>280</sup> Daniel Chartier et Catherine Vaudry, *op. cit.*, p. 89.

<sup>281</sup> Rappelons que l'Assemblée nationale a longtemps été la seule législature canadienne dont les terrains ne lui appartiennent pas mais sont plutôt possession du gouvernement fédéral, une situation qui n'a changée qu'en 2010, le gouvernement conservateur de Stephen Harper acceptant la rétrocession de ceux-ci au gouvernement du Québec.

<sup>282</sup> Notons que la Superfrancofête de 1975 n'avait pratiquement pas été couverte par la télévision, alors que les spectacles sur le Mont-Royal de 1976 l'avaient surtout été par Radio-Québec qui y fit quelques émissions spéciales, Radio-Canada se contentant d'en reprendre quelques images. Cf. « La St-Jean : R.-Québec a joué son rôle », *Le Devoir*, 26 juin 1976, p. 16.

<sup>283</sup> Natalie Petrowski, « Le spectacle conçu pour la télé ne rejoint pas le public du stade », *Le Devoir*, 25 juin 1977, p. 3.



Montréal, commencent à se joindre aux diverses célébrations de la fête nationale, bien qu'uniquement à titre de spectateurs<sup>284</sup>.

Un dernier élément d'intérêt concernant cette Saint-Jean-Baptiste de 1977 concerne l'utilisation de son espace par plusieurs milliers de camionneurs artisans qui, congestionnant la colline parlementaire à quelques jours de la tenue de la fête nationale, désiraient faire pression sur le gouvernement pour protester contre l'adoption d'une loi contraignante pour eux<sup>285</sup>. Comme nous le verrons plus tard, cette stratégie sera d'ailleurs reprise par ces mêmes camionneurs artisans en 1990, accompagnés cette fois par les policiers de la Sûreté du Québec. De fait, il est intéressant de constater qu'en cette année d'officialisation de la Saint-Jean-Baptiste comme fête nationale du Québec, des éléments de plus en plus diversifiés de la société civile québécoise utilisent l'espace de la fête pour faire valoir leurs revendications, un mouvement qui prendra même en ampleur dans le courant des années 1980.

### 5.5 Intermède : la Saint-Jean-Baptiste de 1978 à 1979

Cette volonté de décentralisation et, dans une certaine mesure, de prise de contrôle de la fête nationale par le gouvernement aboutit, en 1978, à la création d'un comité organisateur de la fête nationale, dans une volonté à peine cachée de briser le monopole détenu par les sociétés patriotiques, alors qu'on cherche autant à décentraliser la Saint-Jean-Baptiste qu'à en amoindrir la charge nationaliste :

Le nouveau gouvernement péquiste (...) veut développer [la fête de la Saint-Jean-Baptiste] à travers tout le Québec et l'encadrer par un comité organisateur [...]. La structure de la corporation de la fête nationale n'est pas simple. À l'origine, un arrêté en conseil divise le Québec en quinze régions; dans chacune d'elles un conseil d'administration de onze personnes est formé parmi lesquelles seront choisis les membres dits nationaux, dont la liste est soumise au ministre du Loisir et des Sports. La création de cette structure ne sera pas sans heurts. La SSJB, qui avait toujours eu en main l'organisation des fêtes à Montréal, voit la décentralisation comme la violation d'une chasse gardée. La bataille sera dure.<sup>286</sup>

De fait, la décentralisation de la fête élargit les célébrations à pas moins de 600 municipalités, alors qu'aucun rassemblement d'envergure n'est prévu à Montréal, qui compte

<sup>284</sup> Angèle Dagenais, « Au parc Jeanne-Mance, la vraie fête en pleine nature », *Le Devoir*, 25 juin 1977, p. 3.

<sup>285</sup> « Québec sera envahie par des camionneurs », *Le Soleil*, 20 juin 1977, p. 1.

<sup>286</sup> Marie Chicoine et al., *Lâchés lousSES. Les fêtes populaires au Québec, en Acadie et en Louisiane*, Montréal, VLB, 1982, p. 258.

cependant 28 festivités de quartier, des appels étant faits pour inviter et inclure les anglophones et les immigrants dans ces célébrations, dont l'une se tient sur la très anglophone rue Crescent, alors qu'est instaurée la tradition du brunch multiethnique, reprenant à son compte la tradition de la grande tablée (elle-même une version populaire du banquet officiel) dans une ouverture toute gastronomique aux diverses communautés culturelles de la société québécoise<sup>287</sup>. Des rassemblements d'envergure ont néanmoins lieu dans les environs de la métropole, Laval accueillant près de 200 000 personnes et le site de Terre des Hommes, sur l'île Notre-Dame, près de 150 000 personnes.

De façon assez symbolique, les organisateurs de la fête soulignent la décentralisation de celle-ci et son ancrage dans l'ensemble des municipalités du Québec par une communion de 15 000 feux allumés à la grandeur de la province. Comme en 1964, le feu devint alors le symbole de l'identité partagée, une façon de marquer le territoire physique du Québec de l'imaginaire national célébré par la Saint-Jean-Baptiste.

Un autre aspect particulier de la fête nationale de 1978 est son aspect commémoratif, une première pour la période qui nous occupe mais qui reviendra cependant à quelques reprises. En effet, 1978 marque le 30<sup>e</sup> anniversaire du fleurdelysé, symbole par excellence du Québec, ainsi que le 370<sup>e</sup> anniversaire de la ville capitale de Québec. Encore une fois, la notion de « patrimoine » vint renforcer une certaine lecture nationaliste et/ou politique de l'histoire, l'anniversaire de deux symboles nationaux étant l'occasion de définir cette même nation à travers leur célébration. Voilà d'ailleurs comment est organisée, dans le cadre du 370<sup>e</sup> anniversaire de Québec et pour souligner l'Année internationale du français, une réunion des francophones des Amériques, selon le modèle d'un événement similaire tenu pour la Saint-Jean-Baptiste de 1880 et qui avait d'ailleurs donné naissance à le Ô Canada<sup>288</sup>.

Finalement, les célébrations de 1979 se veulent encore plus décentralisées, s'appuyant sur diverses initiatives régionales. À Montréal, on voit le retour du spectacle de type « médiatique », qui se tient cette année-là au Complexe Desjardins, alors qu'un autre spectacle regroupant neuf artistes se tient au parc Jarry avec beaucoup de succès. Les célébrations de quartier ne sont d'ailleurs pas en reste, alors qu'une centaine de rues sont

---

<sup>287</sup> Daniel Chartier et Catherine Vaudry, dir., *op. cit.*, p. 119.

<sup>288</sup> Voir la note 39 du chapitre 2, p. 43

fermées, laissant même place à quatre « défilés interquartiers », sur le mode des marches populaires du début de la décennie<sup>289</sup>.

Dernier élément d'importance, 1979 voit le retour d'une tradition non négligeable de la fête à Montréal, et quelque peu en contradiction avec les développements des dernières années, soit la tenue d'une grande messe à l'église Saint-Jean-Baptiste située sur la rue Rachel. Si la tradition de la messe n'était pas disparue, se tenant plutôt à la cathédrale Notre-Dame depuis quelques années, elle retrouve cependant un élément supplémentaire relevant des traditions populaires et religieuses du XIX<sup>e</sup>, des pains bénits étant distribués après la cérémonie, qui fut suivie par la suite d'une fête populaire dans les rues avoisinantes<sup>290</sup>.

De plus en plus intégrée au Québec moderne, la Saint-Jean-Baptiste n'en conserve pas moins, au tournant des années 1980, certains traits traditionnels récurrents – notamment son aspect religieux – que les décrets gouvernementaux ne feront jamais disparaître, malgré qu'ils n'occupent plus depuis longtemps le devant de la scène. Si le défilé disparaît de la carte dans sa forme traditionnelle, il demeure quelque peu latent et se manifeste parfois dans les célébrations locales, tantôt sous sa forme traditionnelle et d'autres fois sous la forme plus actuelle de la marche populaire. Décidément populaire et décentralisée, la Saint-Jean-Baptiste des années 1970 est destinée à s'ouvrir, dans l'esprit du gouvernement péquiste, sur le référendum et les promesses de pays qui se déploieront en 1980. Comme nous le verrons maintenant, la destinée du Québec comme de la fête nationale sera beaucoup plus complexe, de l'échec du référendum à celui de l'Accord du lac Meech.

---

<sup>289</sup> Nathalie Petrowski, « Pour célébrer la fête nationale, les Montréalais ont choisi leurs lieux favoris », *Le Devoir*, 26 juin 1979, p. 3.

<sup>290</sup> « Une tradition renaît : la messe du 24 juin à l'église St-Jean-Baptiste », *Le Devoir*, 20 juin 1979, p. 11.

## CHAPITRE 6

### LA SAINT-JEAN-BAPTISTE DE L'ÉCHEC DU RÉFÉRENDUM À CELUI DE L'ACCORD DU LAC MEECH

Les années 1980 présentent le portrait d'un Québec profondément divisé par le référendum de 1980, humilié par le rapatriement de la Constitution en 1982 et dans l'attente d'un règlement constitutionnel qui prit le visage de l'Accord du lac Meech. Dans ce contexte, la Saint-Jean-Baptiste reflète quelque peu le climat de morosité et de désœuvrement national qui touche le Québec dans son ensemble, tout en constituant à certaines occasions une tentative de rassemblement et de réconciliation de tous les Québécois, peu importe leur allégeance politique ou encore leur origine ethnique.

Nous avons retenu trois années particulièrement significatives, tant sur le plan de l'histoire politique du Québec que de celle de la Saint-Jean-Baptiste, les deux étant alors profondément intriquées, davantage que lors des deux décennies précédentes. La Saint-Jean-Baptiste de 1980 est, évidemment, marquée par la défaite référendaire du gouvernement péquiste, la fête nationale étant alors une occasion de réconciliation entre les tenants de la souveraineté et ceux du fédéralisme. La fête nationale de 1984 s'avère de son côté la plus officielle et protocolaire, marquée par le 450<sup>e</sup> anniversaire de la première traversée de Jacques Cartier et par le 150<sup>e</sup> anniversaire du banquet de 1834 organisé par Ludger Duvernay. Finalement, la Saint-Jean-Baptiste de 1990 est, quant à elle, profondément marquée par le rejet définitif de l'Accord du lac Meech et la reconnaissance du Québec comme société distincte au sein du Canada qu'il impliquait.

#### 6.1 La Saint-Jean-Baptiste de 1980 : la réconciliation après la défaite référendaire

La Saint-Jean-Baptiste de 1980 revêt un caractère particulier, elle qui devait être, pour les organisateurs et le gouvernement de René Lévesque, la première fête nationale d'un Québec en marche vers la souveraineté. Au vu de la défaite du « Oui » lors du référendum du 20 mai,



la fête nationale se veut cependant, au mieux, une occasion de réconciliation entre les factions s'étant déchirées durant les mois précédents, comme en témoigne le thème officiel des célébrations de 1980 : « Tout le monde est important ».

Craignant d'ailleurs que la Saint-Jean-Baptiste ne soit un théâtre propice aux accrochages, un couvre-feu est imposé à Montréal et à Québec, les fêtards devant se disperser à minuit et n'ayant pas le droit de consommer de l'alcool sur la place publique<sup>291</sup>. Il est ainsi intéressant de constater que les autorités, notamment le maire Drapeau de Montréal (notoirement fédéraliste), devant une situation politique potentiellement tendue, décidèrent de contrôler l'espace de la fête, vue comme occasion de dérapage et de confrontation.

Évidemment, cette décision fut vertement critiquée par les organisateurs des festivités, qui y virent une autre manifestation du caractère autoritaire de Jean Drapeau. Appelant à la tolérance policière, on évoqua rapidement l'option de contourner le règlement municipal, qui s'appliquait aux terrains publics de la ville, en continuant de fêter après minuit dans les cours d'école, qui sont des terrains privés. Encore une fois, l'espace de la fête se montrait mouvant, difficilement contrôlable par les autorités alors que, cette fois, les policiers firent véritablement preuve de tolérance envers les fêtards, notamment dans le Vieux-Montréal<sup>292</sup>.

Un rassemblement national est également organisé à Québec sur les Plaines d'Abraham le 23 juin, où c'est René Lévesque lui-même qui allume le bûcher, le geste étant en soi moins significatif que si le « Oui » avait gagné un mois plus tôt, ce qui aurait alors véritablement eu une résonance symbolique avec le pays à venir. Comme le fait remarquer Katia Malaussena, ce grand rassemblement national marque un jalon dans la géographie de la Saint-Jean-Baptiste au Québec, marquant le repositionnement de Québec comme pôle de spectacle, alors que Montréal avait tendu à lui prendre ce titre avec les méga-spectacles des années 1970<sup>293</sup>.

À Montréal, la tradition du défilé est reprise de façon officieuse par un « Comité du 24 juin » qui organise une marche populaire sous le thème « À chacun son pays » et à

<sup>291</sup> « À Montréal, des fêtes en toute sobriété », *Le Devoir*, 20 juin 1980, p. 3.

<sup>292</sup> « Le référendum et la 'prohibition' n'ont pas refroidi l'enthousiasme », *Le Devoir*, 25 juin 1980, p. 10.

<sup>293</sup> Katia Malaussena, *Essai d'archéologie comparée des commémorations nationales anglaises, françaises et québécoises (1980-2000)*, thèse de doctorat, Université Laval, Québec, Université Paris XIII, Paris, 2002, p. 542.

laquelle participe le Comité d'information sur les prisonniers politiques et son président Jacques Rose, le syndicaliste Gérald Larose et environ 400 manifestants, les Chevaliers de l'indépendance et leur chef Reggie Chartrand assurant la sécurité de l'événement<sup>294</sup>. Il est, à cet égard, intéressant de constater que le regroupement des Chevaliers de l'indépendance, qui avait par le passé participé à nombre de manifestations violentes, assurait maintenant les services d'ordre au sein d'un défilé populaire dont on régulait de l'intérieur les débordements, sans doute pour prévenir les confrontations avec la police qu'on avait pourtant autrefois grandement cherchées.

Outre cette appropriation de l'espace, voire d'une tradition de la Saint-Jean-Baptiste, par des manifestants et regroupements nationalistes et de gauche, il est également fort intéressant d'observer l'émergence, en cette fête nationale de 1980, d'un autre regroupement se définissant cependant par une tout autre identité : les gais. En effet, un regroupement de gais organise cette année-là un rassemblement festif, un événement qui sera répété lors des années suivantes. Il est remarquable de constater que, pour la première fois peut-être, l'espace de la Saint-Jean-Baptiste servit à la « représentation », au sens de Handelman, d'un groupe identitaire particulier ne se définissant pas selon un critère national ou ethno-culturel (on pense évidemment aux Canadiens français, mais aussi aux appels aux Autochtones, aux anglophones ainsi qu'aux « Néo-Québécois », comme on nomme les communautés culturelles à l'époque). Ainsi, si la monstration de l'identité gaie au sein de l'espace public à l'occasion de la Saint-Jean-Baptiste ne relève pas du discours officiel de la fête, l'utilisation de l'espace de celle-ci pour créer une présence, voire une affirmation publique relève bel et bien d'une dynamique particulière de l'événement public compris dans sa relation à l'ordre social<sup>295</sup>. Il est ainsi symptomatique qu'un tel événement prenne place à une époque où, justement, le lien et l'ordre sociaux évoluaient vers une reconnaissance plus grande des identités multiples et individuelles, comme l'a démontré Jacques Beauchemin dans *La société des identités*<sup>296</sup>.

<sup>294</sup> « Le référendum et la 'prohibition' n'ont pas refroidi l'enthousiasme », *loc. cit.*, p. 10.

<sup>295</sup> Don Handelman, *Models and Mirrors: Towards an Anthropology of Public Events*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1997 (1990), p. xiv-xvi.

<sup>296</sup> Cf. Jacques Beauchemin, *La société des identités. Éthique et politique dans le monde contemporain*, Montréal, Athéna Éditions, 2007 (2004), 224p, notamment le chapitre 2, « Le pluralisme identitaire et la recomposition de la communauté politique », et le chapitre 3, « La démocratie des identités ».

Comme nous l'avons mentionné plus haut, la Saint-Jean-Baptiste de 1980 devait être, dans l'esprit de ses organisateurs, la première fête nationale d'un futur Québec souverain. Il est à cet égard significatif que la Corporation des fêtes du 24 juin pour la région de Québec (on notera l'absence de référence à la dénomination plus religieuse de « Saint-Jean-Baptiste » dans le nom de l'organisme) ait commandé à l'historienne Hélène de Carufel un ouvrage commémoratif sur la fête intitulé *À la redécouverte de notre fête nationale*<sup>297</sup>. Il est d'autant plus intéressant de noter le ton ethnographique de l'ouvrage, dont le président de la Corporation explique

Qu'on a essayé d'atteindre le cœur même de la fête en la regardant sous un autre angle que celui des dates et des chiffres. (...) Depuis une dizaine d'années, un revirement en profondeur dans l'orientation de la fête a atténué le souvenir que nous avions des usages et traditions encore en vigueur au XIXe siècle. Par le retour aux sources de cet événement national, c'est la redécouverte du sens de notre fête que nous proposons.<sup>298</sup>

De son côté, l'auteure évoque une certaine amnésie nationale pour justifier la mise sur pied d'un ouvrage censé restaurer la mémoire de traditions balayées par la « modernisation » récente de la société québécoise :

Les Québécois, c'est bien connu, ont la mémoire courte. Histoire récente et luttes anciennes échappent parfois à leur souvenance, en dépit d'une devise nationale qui prône fidélité au passé. L'album ethno-historique *À la redécouverte de notre fête nationale* publié par la Corporation des fêtes du 24 juin vient pallier cette défaillance et faire en sorte que nous connaissions mieux l'évolution de notre fête et ses manifestations.<sup>299</sup>

Or, cette quête du sens de la fête, ce retour aux traditions et au patrimoine québécois à l'occasion du 24 juin n'impliqua cependant pas un rappel des accrochages politiques parfois violents ayant marqué les Saint-Jean-Baptiste des années 1960, l'ouvrage gommant le caractère conflictuel et même subversif de la fête dans les années précédant le « changement en profondeur » évoqué par le président de la Corporation. De fait, il appert que les souvenirs et le patrimoine évoqués comme ciment de la nation sont souvent présentés de façon à créer consensus, parfois au prix de l'oubli des épisodes de confrontation et de tension, en définissant les racines de l'identité nationale dans une mémoire lointaine, à défaut de

<sup>297</sup> Hélène de Carufel, *À la redécouverte de notre fête nationale*, Québec, Corporation des Fêtes du 24 juin, 1980, 47p.

<sup>298</sup> Hélène de Billy, « Redécouvrir le sens de la fête », *Le Devoir*, 21 juin 1980, p. 26.

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 26.

pouvoir l'ancrer dans le présent et la projeter dans le futur<sup>300</sup>. Voici un extrait du discours de René Lévesque pour la Saint-Jean-Baptiste qui illustre très bien, à notre sens, le recours au patrimoine comme socle de la solidarité nationale :

Chez nous comme partout, c'est l'occasion de se retrouver sur notre longueur d'onde commune (...). [Notre identité nationale] vient (...) de loin. Pour nous Québécois, les racines ont près de 400 ans. C'est pour ça que la Saint-Jean c'est aussi beaucoup fête du souvenir et fête du patrimoine où l'on évoque, à partir de l'histoire de chacun à partir très souvent de sa famille, tous (sic) ceux qui ont été les maillons de la chaîne pendant quatre siècles, et qui nous ont permis de survivre, de durer, de nous rendre jusqu'à aujourd'hui... et le long du chemin de faire assez de progrès pour avoir la chance et le droit d'échafauder des projets pour l'avenir (...). La fête nationale doit (...) permettre de sentir les liens qui unissent tous les Québécois, quelles que soient leurs origines, leurs milieux, leurs nuances politiques ou leurs opinions référendaires... et justement cette année on nous invite à nous rappeler que tout le monde est important, qu'une société civilisée, en santé, c'est basé j'oserais dire sur la souveraineté des personnes.<sup>301</sup>

Ainsi, le discours de Lévesque ne manque pas d'ambiguïtés, voire de contradictions, notamment en regard de la teneur de l'identité nationale et de son ouverture aux autres communautés que francophone constituant la société québécoise : « d'une part est réitérée (...) la profondeur des racines de la Nouvelle-France, le privilège de la fondation et d'autre part dit-on vouloir rassembler les Québécois de toutes origines pour la fête nationale : c'est un bien étrange discours d'intégration qui est offert à ceux qui sont exclus de ces « racines [qui] ont près de 400 ans »<sup>302</sup>. De fait, plusieurs ressentent un véritable malaise face à la Saint-Jean-Baptiste, comme l'exprime l'éditorialiste Jean-Claude Leclerc :

[Les résultats du référendum] ont confirmé le clivage, plus durable qu'on croyait, entre les Canadiens français, ceux qu'autrefois l'on appelait les *Canayens*, dont les nationalistes avaient emprunté à l'Église, la fête du Baptiste et les nouveaux Québécois, qui ont rebaptisé le 24 juin fête nationale, tout en ayant le goût de célébrer plutôt le 15 novembre 1976. Quelle fête pourra être vraiment commune à tous, malgré les proclamations officielles aussi longtemps que n'aura été résolue la question nationale? Le débat entre les anciens et les nouveaux, entre les Canadiens aussi et les Québécois n'a [pas] permis de rallier les uns et les autres autour d'une même patrie. Le malaise qui entoure les fêtes de la Saint-Jean trahit cette division.<sup>303</sup>

D'autre part, il importe de souligner, devant le recours au patrimoine par le gouvernement québécois, la réponse « symbolique » du fédéral qui, devant la potentielle mais ratée affirmation nationale du Québec, décida de se doter lui aussi d'un symbole fort pouvant

<sup>300</sup> Cf. Katia Malaussena, *op. cit.*, p. 534.

<sup>301</sup> Cité dans *Ibid.*, p. 533.

<sup>302</sup> *Ibid.*, p. 535.

<sup>303</sup> Jean-Claude Leclerc, « La fête d'un pays incertain », *Le Devoir*, 19 juin 1980, p. 8.

relier la population canadienne et susciter la fierté nationale : un hymne national. En effet, le *God Save the Queen* faisait alors toujours office d'hymne national canadien. C'est donc lors du *Dominion Day* de 1980 que le gouvernement fédéral adopta officiellement le Ô Canada comme hymne national, alors même que cet hymne avait été composé pour la Saint-Jean-Baptiste de 1880 et servait depuis lors d'hymne officieux du Canada français. Or, comme pour d'autres symboles nationaux émis d'abord lors de la Saint-Jean-Baptiste puis récupérés par le Canada anglais (qu'on pense au castor et à la feuille d'érable, qui furent mis à l'honneur dès le banquet de 1834), le Ô Canada devint l'hymne national du Canada dans son ensemble, une version anglaise et une autre bilingue venant s'ajouter à la version originale française en version raccourcie. On consultera ainsi avec profit le texte officiel de ces différentes versions, notamment pour souligner les références à la religion et à Saint-Jean-Baptiste de la version longue et originale qui furent coupées dans la version officielle, alors même que la traduction anglaise retirait la référence canadienne-française à « nos foyers et nos droits », pour la remplacer par des vers plus neutres mais toujours patriotiques<sup>304</sup>.

Au total, nous avons pu constater que la Saint-Jean-Baptiste de 1980 est, sans conteste, habitée par un malaise et ce, malgré les appels à la réconciliation et aux traditions communes. Nous verrons maintenant comment la décennie 1980 vit l'évolution de cette tension, tout comme d'une fête nationale qui se cherche et finira, en 1990, par se retrouver d'impressionnante façon.

## 6.2 Intermède : la Saint-Jean-Baptiste de 1981 à 1983

La Saint-Jean-Baptiste de 1981 est ainsi animée d'une volonté, de la part des organisateurs, de restaurer quelque peu le faste des célébrations traditionnelles, notamment en mettant sur pied un premier défilé comprenant des chars allégoriques depuis 1969, alors qu'un spectacle

<sup>304</sup> « We stand on guard for thee ». Voir à cet égard le site officiel de Patrimoine Canada, consulté le 14 mars 2010 : <http://www.pch.gc.ca/pgm/ceem-cced/symb/antheim-fra.cfm>. Voir également Gilles Potvin, « LE Ô Canada : un chant patriotique n'empêche pas l'exil », *Le Devoir*, 21 juin 1980, p. 28 et Robert Décary, « La course aux symboles », *Le Devoir*, 23 juin 1980, p. 6. Sur le nation building canadien, voir notamment José Igartua, *The Other Quiet Revolution. National Identities in English Canada, 1945-1971*, Vancouver, UBC Press, 2006, 277p., ainsi que Kenneth McRoberts, *Un pays à refaire : l'échec des politiques constitutionnelles canadiennes*, trad. de l'anglais par Christiane Teasdale, Montréal, Boréal, 1999 (1997), 483p., et plus particulièrement la deuxième partie, « La création d'un nouveau Canada », p. 117-258.

d'envergure et mettant en vedette Diane Dufresne est organisé dans le Vieux-Port. Mentionnons également que c'est en 1981 que le jaune est officiellement intégré au blanc et au bleu de l'imagerie officielle de la Saint-Jean-Baptiste, lui qui représente l'élément solaire de la fête qui, nous l'avons vu, avait déjà été réintégré à l'imagerie de la Saint-Jean-Baptiste dans les années 1960<sup>305</sup>.

Le défilé comporte quant à lui une quinzaine de chars conçus par Claude Lafortune, le célèbre animateur de « L'Évangile en papier », qui leur inculque une forte teneur ludique qui plaît particulièrement aux enfants, qui sont nombreux parmi les 500 000 personnes qui y assistent. Le défilé, qui circule pour la première fois d'ouest en est sur la rue Sherbrooke, suscite peu d'intérêt à l'ouest de la rue St-Laurent, la démarcation traditionnelle entre les portions anglophone et francophone de la ville, mais bien davantage par la suite, attirant une participation inattendue, comme pour l'ensemble des fêtes d'ailleurs. Le Comité d'information sur les prisonniers politiques profite d'ailleurs encore une fois de la tribune de la fête pour se faire voir, se greffant en fin de cortège sans que personne ne s'en formalise trop<sup>306</sup>.

L'heure est au faste en cette Saint-Jean-Baptiste de 1981, un peu comme si fêter en grand permettait de secouer la morosité ambiante, qui ne fera pourtant que s'accroître. Ainsi, le méga-spectacle du Vieux-Port mettant en vedette Diane Dufresne est l'objet de sévères critiques quant aux abus de cachets et à la collusion qui en a sous-tendu l'organisation. À titre d'exemple, Paul Piché se désiste à la dernière minute puisqu'on lui a refusé un cachet équivalent à Dufresne et se produit plutôt au centre commercial de Dorval, en compagnie de Zachary Richard<sup>307</sup>.

<sup>305</sup> Daniel Chartier et Catherine Vaudry, dir., *La fête nationale du Québec : un peuple, une fierté*, Montréal, Lanctôt Éditeur, 2007, p. 100. Mentionnons que la métaphore solaire par rapport au solstice d'été de la Saint-Jean-Baptiste sera poussée plus loin quand, en 2005, on commence à célébrer le Solstice des Nations, qui regroupe la Journée nationale des Autochtones du 21 juin (instaurée comme telle en 1990 par l'Assemblée nationale, en réponse à une recommandation de l'Assemblée des Premières Nations) et la Saint-Jean-Baptiste. Ainsi, des tisons sont récupérés du feu de joie autochtone tenu le 21 juin et entretenus jusqu'au 23, où ils sont apportés sur les plaines d'Abraham pour qu'on s'en serve pour allumer le feu de joie québécois, le feu symbolisant ici la cohabitation et la bonne entente entre les nations autochtones et québécoises, chacune célébrant son appartenance au pays avec, pourrait-on dire, la même flamme. Cf. *Ibid.*, p. 135.

<sup>306</sup> Natalie Petrowski, « Un défilé original et sobre. Un succès à tous les égards », *Le Devoir*, 22 juin 1981, p. 1 et 5.

<sup>307</sup> Natalie Petrowski, « La Fête nationale : une trentaine d'articles et 11 spectacles pour Montréal », *Le Devoir*, 23 juin 1981, p. 17.

À Québec, aucun feu de joie n'est organisé sur les Plaines d'Abraham, faute de budget. En soirée, des fêtards prennent la tradition en main et y allument plusieurs feux avec des poubelles et des bancs de parc avant d'être dispersés par la police<sup>308</sup>. Encore une fois, au-delà du seul vandalisme de quelques individus éméchés, il est significatif de souligner qu'un des espaces par excellence de la Saint-Jean-Baptiste, les Plaines d'Abraham sur lesquelles la tradition nouvelle des spectacles d'envergure était déjà bien établie, ainsi que l'une des traditions par excellence de la fête, le feu de joie, fut « récupéré » sous le mode subversif alors que les organisateurs l'avaient délaissé, faute de ressources. Un incident beaucoup plus grave allait cependant prendre place à Montréal où, dans une fête de quartier à Hochelaga, un quartier francophone particulièrement défavorisé, un règlement de compte fit trois morts au beau milieu des célébrations<sup>309</sup>.

Ces divers incidents, et plus particulièrement les détournements d'argent ayant entouré le méga-spectacle du Vieux-Port, poussèrent d'ailleurs le gouvernement à confier l'organisation de la fête nationale à la Société des festivals populaires pour les deux années suivantes. De fait, l'imbroglio entourant la fête nationale révélait une intrication obscure sinon frauduleuse entre la fête nationale et les réseaux nationalistes impliquant clientélisme et détournements de fonds<sup>310</sup>. Ainsi, alors même que la Saint-Jean-Baptiste prétendait maintenant être la fête nationale de tous les Québécois et, de ce fait, se voulait le plus dépolitisée possible, on découvrait des pratiques cachées qui révélaient non pas tant un visage politique caché de la Saint-Jean-Baptiste qu'une partisanerie au sein de son organisation :

Il faut rappeler ici le scandale politico-financier qui avait aussi éclaté autour de la question de la répartition des fonds alloués par le gouvernement aux comités locaux d'organisation de la fête nationale. Une enquête menée par les journalistes du *Devoir* et de *La Presse* avait alors mis au jour non seulement l'énorme déficit de certains comités régionaux (notamment celui de Montréal, avec un déficit de plus de 300 000\$) mais aussi l'utilisation de certains fonds réservés au 24 juin pour financer la campagne référendaire du « Oui », l'existence d'un réseau d'alliances internes, de clientélisme au sein du comité organisateur et de surcroît le versement, depuis plusieurs années, de cachets exorbitants aux artistes « nationalistes » engagés pour porter

<sup>308</sup> Daniel Chartier et Catherine Vaudry, dir., *op. cit.*, p. 100.

<sup>309</sup> « Trois personnes abattues au milieu des réjouissances de la Saint-Jean », *Le Devoir*, 25 juin 1981, p. 2.

<sup>310</sup> Celle-ci était d'ailleurs soupçonnée depuis plusieurs années. Cf. « Le comité des fêtes nie les allégations », *Le Soleil*, 23 juin 1977, p. B1. Ces allégations concernaient une trentaine de personnes à l'emploi du comité qui auraient travaillé, sur leur temps rémunéré, à l'organisation du congrès du Parti québécois du printemps.



le drapeau du Québec sur la scène des célébrations du 24 juin. Ainsi, en octobre 1981, René Lévesque annonce « un grand nettoyage » dans l'organisation de la fête nationale.<sup>311</sup>

Les grands spectacles sont donc évacués en 1982 au profit des fêtes de quartiers à Montréal et des municipalités du Québec. Afin d'éviter les troubles de l'année précédente, la police de Québec organise néanmoins un feu de joie sur les Plaines d'Abraham, préférant gérer l'espace de la fête plutôt que de le laisser en friche et ouvert à la récupération fêtarde et/ou subversive. De fait, la Société des festivals populaires tente justement de restreindre la portée de la fête aux seules traditions populaires, alors même que le contexte politique suscite énormément de grogne. Est-ce pour cette raison que Radio-Canada et Radio-Québec refusent de diffuser le spectacle du parc Maisonneuve « Heureux qui comme Québec », dont le titre ne manque pas d'ironie? Toujours est-il que Radio-Canada se contente de ne diffuser que la messe, faisant ironiquement de l'unique manifestation religieuse de la fête la seule qui soit présentée dans l'espace audiovisuel de la fête. Une lettre ouverte d'une lectrice du *Devoir* illustre assez bien, à notre sens, la morosité nationale de l'époque, marquée par l'épisode récent du rapatriement de la constitution sans le consentement du Québec<sup>312</sup>, et la critique que plusieurs adressaient envers le patrimoine et les traditions qu'on évoquait alors sans cesse comme ciment national, sans compter des difficultés sociales qui, manifestement, sont toujours d'actualité aujourd'hui :

J'ai mal à mon drapeau lessivé, berné, délavé, j'ai mal à mes racines tordues, exploitées, piétinées, pressurées par des odeurs de patrimoine bouilli, par des saveurs de cire d'abeille en conserves, j'ai mal à mes fraises aux pluies acides, j'ai mal à mon papier gaspillé, j'ai mal à mon tour du Québec éparpillé, catalogué, fléché et sirop d'érabilisé, j'ai mal à mon futur bâillonné et conditionnel à cette peur d'aujourd'hui, j'ai mal à cette jeunesse bafouée, robotisée, informatisée, chômeuse en attente et en surplus, j'ai mal à mon Québec de gauche à droite et d'ailleurs, j'ai mal à mes idées de oui croisées de non, j'ai mal à ma piastre de feuille d'érable froissée, j'ai mal à ma loi 101 sur étiquettes et sur tablettes, j'ai mal à mon Québec fort en fermetures, en faillites et en lois d'urgence, j'ai mal à mon fleur de lys d'un jour, j'ai mal à mon Saint-Laurent canalisé et majestueux de pollution, j'ai mal à mes vieux parqués tranquillisés, morphinés, j'ai mal à mes jeunes aux yeux vides de n'avoir jamais aimé, j'ai mal à ma foi sans espérances et j'ai le noir au cœur et j'ai la fête triste.<sup>313</sup>

<sup>311</sup> Katia Malaussena, *op. cit.* p. 540.

<sup>312</sup> Concernant cet épisode fondamental de la politique canadienne contemporaine, voir l'excellent ouvrage de Guy Laforest, qui porte par ailleurs un jugement assez sévère sur l'action de Trudeau à l'égard du Québec, *Trudeau et la fin d'un rêve canadien*, Sillery, Septentrion, 1992, 265p.

<sup>313</sup> Josiane Lachapelle, « Triste Saint-Jean », *Le Devoir*, 25 juin 1982, p. 7.



La même morosité nationaliste est présente l'année suivante et, malgré le 375<sup>e</sup> anniversaire de la capitale nationale, les festivités sont avant tout familiales alors qu'on note une présence moindre de drapeaux au sein des différentes manifestations de la fête<sup>314</sup>. Néanmoins, la SSJBM s'attache, de façon parallèle à la Société des festivals populaires et également quasi subversive, à faire vivre les traditions de la Saint-Jean-Baptiste ainsi que son message nationaliste. Voilà comment la SSJBM organise un mini-défilé comprenant deux chars allégoriques, le premier intitulé « 149 ans de lutte pour la survie de la nation » et le second, « de Maisonneuve au Cardinal Léger ». Outre cette manifestation, la SSJBM instaure également le prix Chomedey-de-Maisonneuve, remis le 24 juin et dont la première attribution revient justement au Cardinal Léger, pour l'ensemble de son œuvre<sup>315</sup>.

Notons également que la SSJBM remet également, cette année-là, une médaille à Jeannine Séguin, présidente de la Fédération des francophones hors-Québec, affirmant ainsi une volonté de renouer avec les Acadiens, les Franco-Ontariens et les francophones de la Nouvelle-Angleterre. Par ces prix, la SSJBM se redonnait ainsi, en quelque sorte, le leadership nationaliste de la fête nationale, même si elle n'était pas mandatée officiellement par le gouvernement, qui lui avait plutôt retiré l'organisation de la fête à Montréal. Encore une fois, l'espace de cette dernière permettait une certaine appropriation du discours nationaliste par un groupe donné, cette fois la SSJBM, qui faisait alors de la fête nationale non seulement un moment de célébration collective, mais plus encore une occasion d'honorer un représentant illustre de la nation (selon les propres critères de l'organisme), se positionnant ainsi comme instance de reconnaissance officielle de la valeur nationale ou nationaliste de l'œuvre de personnages illustres.

Par ailleurs, il importe de souligner, un peu à contrepied de cette démarche, que le chef conservateur Brian Mulroney profita quant à lui de la fête nationale du Québec pour proposer sa fameuse « 3<sup>e</sup> voie pour le Québec », qui allait aboutir à l'Accord du lac Meech lorsque Mulroney accèderait au pouvoir, un peu plus d'un an plus tard<sup>316</sup>.

<sup>314</sup> Mentionnons que le quotidien *Le Devoir* consacre ainsi, à la veille de la fête nationale, un cahier spécial diffusant un communiqué émis par l'Assemblée nationale et qui propose une synthèse autant historique que politique de la place et de l'importance de Québec comme capitale de la Nouvelle-France et du Québec contemporain, ainsi que différents articles sur l'état actuel de la ville. Cf. Katia Malaussena, *op. cit.*, p. 542-545.

<sup>315</sup> Daniel Chartier et Catherine Vaudry, dir., *op. cit.*, p. 106.

<sup>316</sup> « Pour la St-Jean, Mulroney offre sa 'troisième option' », *Le Devoir*, 23 juin 1983, p. 2.

### 6.3 La Saint-Jean-Baptiste de 1984 : la commémoration du 450<sup>e</sup> anniversaire de la traversée de Jacques Cartier

L'année 1984 est celle des grands anniversaires. D'abord le 450<sup>e</sup> de la première traversée de Jacques Cartier, en 1534, puis le 150<sup>e</sup> de la fondation de la SSJB et du premier banquet patriote pour fêter la Saint-Jean-Baptiste, en 1834. D'importantes festivités et cérémonies sont prévues pour l'occasion, débutant avec la fête nationale et s'étendant tout l'été sous le vocable de « Québec 84 », ce qui en fait un moment d'intense production symbolique et commémorative, alors même que le climat politique des années précédentes s'était avéré des plus moroses et tendus.

Ainsi, alors que plusieurs se questionnent sur le renouvellement d'un nationalisme quelque peu en déroute (tant du côté souverainiste que fédéraliste) après la défaite référendaire et le rapatriement de la constitution sans l'accord du Québec, le gouvernement organise, à la fin du mois de mai, un colloque international sur la présence du Québec dans le monde. Par-delà un statut politique bloqué, le gouvernement cherche ainsi à ouvrir les frontières nationales, à insérer le Québec « dans l'espace et le temps mondial ». Quelques jours plus tard, Québec est l'hôte des « Rencontres franco-québécoises sur la culture », une occasion de renouveler le dialogue avec la mère-patrie<sup>317</sup>. L'occasion de la commémoration du 450<sup>e</sup> anniversaire de la première traversée de Cartier offre donc au gouvernement une occasion symbolique et réflexive de dépasser la scène politique pour inscrire malgré tout le Québec sur la scène des nations.

Mentionnons du même souffle un autre événement d'envergure internationale mettant lui aussi le passé canadien-français en valeur, soit la béatification, à la veille de la fête nationale par le pape Jean-Paul II qui s'apprête d'ailleurs à visiter le Québec, de trois personnages issus de l'histoire de la Nouvelle-France : « Marie de l'Incarnation, missionnaire mystique de la Nouvelle-France fondatrice des Ursulines de Québec, Mgr Laval, premier évêque de Québec, fondateur du petit séminaire de Québec et enfin Kateri Tekakwitha, iroquoise (sic) convertie au catholicisme, née dans l'actuel État de New York et morte dans la province québécoise, à la mission Saint-François-Xavier »<sup>318</sup>. Cherchant sans doute à

<sup>317</sup> Katia Malaussena, *op. cit.*, p. 546.

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 539. Il est intéressant de souligner que, lors du 300<sup>e</sup> anniversaire de la fondation de Québec, en 1908, le pape avait alors souligné l'événement en faisant officiellement de saint Jean-Baptiste le patron des Canadiens français. De fait, les commémorations « fondatrices » du pays se

contrecarrer une récupération trop québécoise de l'événement, le Premier ministre Trudeau se rendit, trois jours plus tard, à Rome pour visiter le Saint-Siège. Comme nous le verrons, les enjeux de mémoire, et surtout leur appropriation par les gouvernements provincial et fédéral, marquèrent plusieurs aspects des célébrations de ce 450<sup>e</sup> anniversaire.

Afin de coordonner l'ensemble des festivités et également pour remettre un peu d'ordre dans l'organisation de la Saint-Jean-Baptiste en général, le gouvernement confie cette année-là l'organisation de celle-ci au Mouvement national des Québécois (MNQ), qui s'en occupe encore aujourd'hui, avec le mandat de favoriser la participation populaire et de remettre de l'avant le sens historique de la fête<sup>319</sup>. Voilà d'ailleurs pourquoi le MNQ publia à ce moment un guide présentant les coutumes de la Saint-Jean-Baptiste qu'on souhaite faire revivre, ainsi que la marche à suivre pour les mettre en œuvre :

Pour les célébrations, le Mouvement propose entre autres la levée du drapeau, le feu de joie, le discours patriotique, la volée de cloches, la messe commémorative, le pavoisement, les déguisements, la soirée folklorique, la corvée et la grande tablée. Le guide, qui sera certaines années accompagné d'un agenda d'organisateur, comprend des instructions, conseils et illustrations qui servent à préparer les célébrations de la Fête nationale.<sup>320</sup>

La publication du guide porta ses fruits, les messes commémoratives et volées de cloches étant surtout populaires chez les personnes plus âgées, et les déguisements chez les plus jeunes. Maintenant instance organisatrice proprement nationale de la fête nationale, le MNQ s'attache à restaurer le folklore entourant la Saint-Jean-Baptiste afin de souligner l'appartenance au « pays de connaissance »<sup>321</sup>. Il est à notre sens significatif qu'une telle stratégie ait été mise sur pied d'abord dans le contexte particulier d'une célébration commémorative, mais également à une époque où la morosité nationaliste empêchait la mobilisation autour d'un discours plus politique. Nous nous retrouvons exactement dans une

---

trouvaient ainsi soulignées par l'autorité vaticane, qui affirmait son attachement à la nation canadienne-française en reconnaissant tant ses symboles que ses personnages historiques. Dans la même veine, rappelons le grand rassemblement chrétien s'étant tenu pour le 400<sup>e</sup> anniversaire de la fondation de Québec en 2008, et ce malgré l'absence du pape, qui fit son adresse en téléconférence projetée sur écran géant.

<sup>319</sup> Daniel Chartier et Catherine Vaudry, dir., *op. cit.*, p. 109.

<sup>320</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>321</sup> Le thème des célébrations de 1984 est « Vient à la fête en pays de connaissance » et a été proposé par le romancier Réjean Ducharme et souligne « l'appartenance des Québécois à leur territoire, à leur identité et à leurs traditions. » Cf. *Ibid.*, p. 109.

situation relevant de ce que Hobsbawm et Ranger ont nommé « traditions inventées »<sup>322</sup>, la logique même de ces coutumes relevant d'une tentative de (re)création de la communauté nationale au travers d'événements publics ou rituels allant de la présentation (les discours patriotiques) à la représentation quasi carnavalesque (les déguisements). Néanmoins, l'affirmation de la nation est bien plus symbolique que politique, un peu comme à l'époque de la Saint-Jean-Baptiste religieuse ayant suivi la défaite patriote; cette fois cependant, les coutumes populaires remplacent la religion catholique comme ciment d'une nation quelque peu en déroute :

L'emblème alors choisi pour le 24 juin 1984 prêtait aussi à commentaires : la fleur de lys se voyait en effet remplacée par une « fleur de loup » mêlant les images de la fleur de lys et du loup des bals masqués, symbole du carnaval et de la fête mais aussi du changement habituellement temporaire d'identité. S'agissait-il de signifier la diversité des visages pouvant venir se glisser sous le masque de la fête nationale ou peut-être de substituer par association d'idée l'image du loup à celle du mouton?<sup>323</sup>

En cette année de commémoration, les projecteurs sont tournés sur la ville de Québec, qui est le théâtre des cérémonies officielles. S'y rencontrent les gouvernements fédéral et provincial, cette apparition officielle étant par ailleurs la dernière de Pierre Elliott Trudeau à titre de Premier ministre, alors que plusieurs dignitaires étrangers sont également invités dont, au premier chef, ceux de la France. Une course de voiliers est organisée pour l'occasion reliant Saint-Malo à Québec, selon l'itinéraire de Cartier. Afin d'éviter cependant une appropriation politique de cette commémoration de l'arrivée française en Amérique, dont la situation politique est évidemment conflictuelle, l'arrivée des bateaux à Québec est prévue entre les fêtes nationales québécoise et canadienne. Dans ce contexte, il est intéressant de noter la conscience qu'ont les organisateurs du potentiel d'appropriation politique que représente la fête nationale, qu'on cherche ainsi à neutraliser en jouant du calendrier.

Dans son discours d'occasion, Trudeau reprit les thèmes de sa vision du Canada français, assurant que celui-ci voyait maintenant ses droits protégés par la Charte des droits, qui lui assurait les moyens de sa survivance et de sa reconnaissance<sup>324</sup>. De son côté, René

<sup>322</sup> Eric Hobsbawm et Terence Ranger, dir., *The Invention of Traditions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, 322p.

<sup>323</sup> Katia Malaussena, *op. cit.*, p. 549. L'appellation de « fleur de loup » fut aussi une trouvaille du romancier Réjean Ducharme.

<sup>324</sup> « Message de la Saint-Jean du premier ministre Trudeau », *Le Devoir*, 23 juin 1984, p. 3.

Lévesque évoqua plutôt l'identité et le patrimoine québécois, saluant au passage les Autochtones qui avaient accueilli les Français à leur arrivée.

La fête nationale, cette année (...) durera (...) toute la saison estivale. Car le 450<sup>e</sup> anniversaire de notre apparition dans l'histoire constitue une occasion vraiment privilégiée pour évoquer notre enracinement, toutes les étapes de notre laborieuse survivance, puis de notre développement collectif (...). Ce que nous ont laissé nos prédécesseurs, c'est un pays et c'est le fruit d'une incroyable ténacité. Un pays réel qui nous appartient, qui nous ressemble et qui nous rassemble autour de l'essentiel, c'est-à-dire ce qu'on appelle l'identité ou, très simplement, tout ce qui fait de nous (...) un peuple original, un peuple différent sur ce continent et dans le monde aussi (...). Toutes ces fêtes (...) avec tout ce qu'elles comportent d'aspirations légitimes (...) pourront sans aucun doute raffermir cette confiance en nous-mêmes que le passé et aussi le présent, quand on le regarde sans œillères, devraient pouvoir nous inspirer comme jamais (...). Enfin, puisque ce sera bien sûr la fête de tous les Québécois, sans exception, n'oublions pas de la partager chaleureusement, chaque fois que nous en aurons l'occasion, avec nos compatriotes autochtones. Tout comme eux, il y a 450 ans, acceptaient dès le premier jour de partager avec nous ce qui était leur pays. Que tout le monde ait sa place dans cet été de fierté et de confiance!<sup>325</sup>

De fait, si une certaine ouverture à la diversité se fait sentir, notamment en regard des Autochtones, le discours du Premier ministre se fonde principalement sur le rappel d'une histoire, de racines qui concernent principalement les descendants des colons français. L'affirmation du « pays réel » se fonde simultanément sur une présence historique et un imaginaire, imaginaire gommant parfois, au passage, certains aspects conflictuels de l'histoire (notamment, dans ce cas-ci le rapport aux Autochtones). Les célébrations (notons l'amalgame fait entre la fête nationale et la célébration du 450<sup>e</sup> anniversaire de la traversée de Cartier) se font donc vecteurs de mémoire, Lévesque affirmant qu'elles portent en elles les aspirations d'un peuple qu'on définit d'abord et avant tout au travers de l'identité (voire de la descendance) francophone. Ainsi, comme le fait remarquer Katia Malaussena,

Malgré la portée globalement nationale et franco-québécoise de ces commémorations, elles peuvent aussi être analysées comme porte entrouverte sur l'ailleurs et comme discours sur l'intégration nationale : la fête nationale semble doucement s'ouvrir aux minorités culturelles et linguistiques de la province. Au cours de ces commémorations de la « fondation » du Québec, la question des « premières nations » ne pouvait être évitée. L'assemblée des premières nations choisit d'ailleurs aussi alors Québec comme lieu de réunion. Du côté officiel, l'on tenta en outre de donner une place aux Indiens et aux Inuits au sein du programme commémoratif : une semaine de juillet fut consacrée aux Inuits, un Pawa (sic) fut donné au village Huron du 28 juin au 2 juillet et une exposition intitulée « Les autochtones, une culture à découvrir » montée par la Corporation *Nos terres 1534-1984*.<sup>326</sup>

<sup>325</sup> « Un été de fierté et de confiance », *Le Devoir*, 23 juin 1984, p. 10.

<sup>326</sup> *Ibid.*, p. 551.

Or, malgré le financement de cet organisme faisant la promotion de la culture autochtone et de son apport à l'histoire du pays, plusieurs commentaires laissent entrevoir une appréciation mitigée de la place faite aux Autochtones lors de ces célébrations, dont celui d'un représentant mohawk : « Si nous Mohawks, ne participons pas aux festivités de 1534-1984 ce n'est nullement à cause d'une animosité ou d'une haine quelconque, mais parce que nous envisageons simplement la célébration (...) comme un temps de méditation et de réflexion sur ce qui s'est passé depuis que vos ancêtres ont mis le pied sur cette partie du monde »<sup>327</sup>. Et encore,

Le programme souvenir de Québec 1534-1984 illustre la formidable récurrence des attitudes blanches de Cartier à nos jours. Le portrait moderne des enfants de François I<sup>er</sup> ne porte pas ombrage aux volontés ancestrales. En page couverture on montre un Cartier dignement appuyé sur le bastingage de son vaisseau (...) pas un Amérindien, pas une femme, [on est sur] la planète blanche.<sup>328</sup>

À cet égard, notons justement que les voiliers arrivant de Saint-Malo furent accueillis au port de Québec par un groupe d'Autochtones en canot représentant l'accueil fait à Cartier et son équipage, à la différence près que les Autochtones profitèrent également de l'occasion et de la tribune officielles qui leur étaient données pour réclamer la reconnaissance de leurs droits ancestraux<sup>329</sup>. Encore une fois, l'espace officiel de la fête offrait une marge suffisante à un groupe pour faire passer son message politique particulier, subvertissant en quelque sorte les cérémonies qui, cette année-là, prenaient une envergure internationale.

Pour revenir aux célébrations en tant que telles, mentionnons d'abord la tenue, pour le 150<sup>e</sup> anniversaire de la SSJB, d'un grand banquet patriotique réunissant 700 convives et présidé par le Premier ministre René Lévesque. Événement officiel par excellence et

<sup>327</sup> « Quand les autres... », *Le Devoir*, 23 juin 1984, p. 10-11.

<sup>328</sup> *Ibid.*, p. 10-11.

<sup>329</sup> Archives de la Société Radio-Canada, Montréal, D247475, 24 juin 1984. (1:47 min) Rappelons, à ce sujet, que Trudeau avait inscrit la reconnaissance des droits ancestraux des Autochtones dans la Charte des droits et libertés, sans pour autant les définir, ce qu'il avait promis de faire plus tard. Or, les négociations à ce sujet achoppèrent, ce qui laissa les nations autochtones dans un vide juridique et politique qui explique grandement leur peu d'empressement à voir par la suite un statut particulier accordé au Québec par l'Accord du lac Meech. Rappelons également que les négociations de Charlottetown, qui suivirent l'échec de Meech, comprenaient également, en plus du statut du Québec, un règlement concernant les droits ancestraux des Autochtones. Cet accord étant lui aussi refusé, les Autochtones se tournèrent ensuite vers les tribunaux pour faire reconnaître leurs droits, une tendance encore en cours aujourd'hui. Cf. Ghislain Otis, *Droit, territoire et gouvernance des peuples autochtones*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2004, 197p.

fondateur de la fête nationale, le banquet patriotique fut, comme nous l'avons vu, la première manifestation de la Saint-Jean-Baptiste en tant que fête nationale au Québec (à l'époque le Bas-Canada). Il s'agissait également d'un retour de cette tradition, qui avait été écartée, du moins dans son versant officiel, des célébrations depuis les années 1970, où elle avait plutôt été reprise sur le mode populaire par les repas communautaires des quartiers montréalais. Une variante intéressante du banquet patriotique allait également prendre place à Québec, où la Confédération des associations linguistiques et culturelles de Québec organisa un spectacle musical et un brunch multiethnique, utilisant l'espace de la fête pour proposer, par une manifestation parallèle, une affirmation de la présence des communautés culturelles au sein de l'ensemble national franco-québécois<sup>330</sup>.

À Montréal, et dans un registre nettement moins officiel, le mauvais temps causa une véritable échauffourée entre fêtards et policiers au parc Maisonneuve, le spectacle du samedi soir étant annulé pour cause de pluie. Cela n'empêcha pas plus de 2 000 fêtards de se réunir néanmoins au parc, quelques bagarres éclatant et poussant les policiers à évacuer les gens des lieux, parfois non sans heurts. Des parades sont également organisées dans plusieurs quartiers, reprenant ainsi de façon très locale, voire communautaire, une tradition autrefois d'envergure nationale. De leur côté, les gais se montrent de plus en plus présents et organisés pour la fête nationale, la Corporation des Gais pour la fête nationale ayant cette année mis sur pied un spectacle, continuant ainsi l'utilisation de l'espace de la fête nationale pour asseoir leur propre présence et reconnaissance au sein de l'espace public entamée depuis 1980.

Moment de commémoration du passé francophone, la Saint-Jean-Baptiste de 1984 comporte donc également les germes d'une ouverture à la diversité de la société québécoise, ce qui en rend parfois le message ambigu. De fait, il faudra attendre encore quelques années pour que la fête nationale retrouve véritablement une unité dans son discours et ses manifestations, unité qui se créera d'ailleurs à la faveur d'une nouvelle polarisation du contexte politique autour de la question nationale.

---

<sup>330</sup> *Ibid.*, p. 549. Notons également que le message d'invitation à la fête nationale fut diffusé en cinq langues : le français, l'anglais, l'abénakis, l'italien et le portugais.



#### 6.4 Intermède : la Saint-Jean-Baptiste de 1985 à 1989

Après l'intense activité de commémoration entourant les célébrations de la Saint-Jean-Baptiste de 1984, la morosité du climat politique regagne rapidement les esprits, comme en font foi les célébrations de la fête nationale en 1985 et 1986. De fait, la démission récente de René Lévesque assombrit sans conteste la ferveur nationaliste de la Saint-Jean-Baptiste de 1985, qui est célébrée en plus de 1 200 lieux au Québec.

À Montréal, deux spectacles d'envergure sont organisés à l'île Notre-Dame, alors que des compétitions sportives se tiennent à Terre des Hommes. Mis à part ces rassemblements, la fête se déroule principalement dans les quartiers et rues de la métropole, où sont organisés des feux et des repas communautaires, sans qu'aucune ardeur patriotique ne se fasse cependant véritablement sentir<sup>331</sup>. À Québec, le quartier Limoilou est le théâtre d'un défilé comportant une quinzaine de chars, reprenant dans une saveur locale la tradition autrefois nationale, une initiative qui sera reproduite en quelques occasions avant que ne revienne pour de bon le grand défilé montréalais<sup>332</sup>.

Marquée par le 150<sup>e</sup> anniversaire du diocèse de Montréal, la Saint-Jean-Baptiste de 1986 n'est guère plus enthousiaste sur le plan nationaliste que la précédente. La commémoration de cet anniversaire se solde par une présence accrue du discours religieux dans les médias et rappelle que l'aspect religieux de la fête, s'il s'est alors nettement amoindri par rapport à ce qu'il était encore dans les années 1960, n'a cependant pas disparu. Tout au plus peut-on dire qu'il a reculé dans la sphère religieuse uniquement, se manifestant principalement par la messe de circonstance durant laquelle on ne manque pas d'interpréter la situation et le destin du peuple québécois à l'aune de son saint patron national et de la foi chrétienne. À ce sujet, la décapitation de 1969 n'aura signé la disparition de saint Jean-Baptiste qu'au sein du défilé, et non au sein de l'Église du Québec, qui continue de porter la métaphore nationale/religieuse du saint patron.

Dans le registre politique, il est intéressant de voir se mettre en place, au travers des discours des Premiers ministres fédéral et provincial, les thèmes et concepts qui fonderont l'Accord du lac Meech. Robert Bourassa, qui a retrouvé en décembre 1985 son poste de

<sup>331</sup> Laurent Soumis, « Les Montréalais ont célébré leur Saint-Jean dans le calme et l'intimité », *Le Devoir*, 25 juin 1985, p. 3.

<sup>332</sup> Daniel Chartier et Catherine Vaudry, dir., *op. cit.*, p. 113.



Premier ministre du Québec, propose ainsi une vision clairement moins nationaliste que celle du Parti québécois en ce qui a trait à la fête nationale, tout en insistant sur le caractère distinct de la société québécoise. Plus de références au passé et aux racines françaises du Québec cependant, sinon qu'aux luttes et victoires passées, mais plutôt un appel au réalisme et à une fierté nationale fondée sur des réalisations concrètes plutôt que sur des utopies qui divisent :

(...) La véritable fierté nationale ne saurait reposer sur une utopie mais plutôt sur des réalisations concrètes qui, jour après jour, contribuent au mieux-être de notre peuple (...). Notre fête nationale nous donne l'occasion de célébrer le caractère original et distinct de la société que nous formons et de puiser dans le souvenir de nos luttes et de nos victoires cette énergie qui naît de notre solidarité (...). Nous saisissons mieux l'importance de travailler ensemble tant au renforcement qu'à la diversification de notre économie, conditions essentielles à la poursuite lucide de notre quête de l'égalité des chances pour toutes les Québécoises et tous les Québécois, et de notre rayonnement en tant que peuple.<sup>333</sup>

De son côté, le Premier ministre Mulroney, qui avait d'ailleurs promis une « troisième voie » pour le Québec en 1983 s'il était élu, voit dans la Saint-Jean-Baptiste une occasion de promotion et de reconnaissance de l'apport de la culture francophone comme fondatrice du pays. Mulroney se positionne ainsi à l'encontre de son prédécesseur Trudeau, qui la reléguait au statut de minorité, et reconnaît ainsi, en quelque sorte, le principe des deux peuples fondateurs tel que le souhaitait par exemple André Laurendeau, ou même avant lui Henri Bourassa :

Il y a maintenant plus d'un siècle et demi que nous célébrons au Canada la Saint-Jean-Baptiste, la fête nationale de notre communauté française. Cette fête nous permet encore une fois cette année de signaler avec éclat l'épanouissement et le dynamisme d'une de nos deux grandes cultures fondatrices. Non seulement la culture française est-elle profondément enracinée en Amérique du Nord, non seulement est-elle florissante au Canada, mais il est proprement impossible d'envisager notre pays, ses forces vives, son destin, sans y voir la marque inaltérable du fait français (...). La mise en valeur de notre patrimoine français doit donc demeurer au premier rang de nos objectifs nationaux, un fondement de notre vouloir-vivre collectif, un lien qui nous unit tous, quelles que soient nos racines culturelles ou notre langue officielle. Voilà pourquoi nous devons tous nous soucier de la défense et de l'épanouissement de notre langue française. Voilà pourquoi nous devons respecter le caractère distinct de son foyer principal, le Québec (...).<sup>334</sup>

Comme nous le verrons maintenant, l'Accord du lac Meech, qui tenta d'enchaîner cette reconnaissance du caractère distinct de la société québécoise dans la constitution,

<sup>333</sup> « La fierté nationale doit reposer sur des réalisations concrètes et non sur des utopies », *Le Devoir*, 21 juin 1986, p. A10.

<sup>334</sup> « Message du premier ministre du Canada », *Le Devoir*, 23 juin 1986, p. 3.

constitua un enjeu incontournable des sphères politique et publique des trois années suivantes. Ainsi la Saint-Jean-Baptiste de 1987 survient-elle quelques semaines à peine après que furent négociés les termes de l'Accord entre les premiers ministres provinciaux et Brian Mulroney. Robert Bourassa ne manque d'ailleurs pas de souligner, dans son message de la fête nationale, que l'Accord du lac Meech – que l'Assemblée nationale vient tout juste de ratifier – constitue une reconnaissance importante du caractère distinct du Québec :

[La fête nationale de cette année] revêt une importance particulière puisque nous sommes à consacrer le caractère distinct de notre société afin d'accroître notre sécurité culturelle et de relever les défis auxquels l'avenir nous convie déjà. Notre fête nationale constitue un retour opportun à nos sources profondes qui nous permet de consolider les valeurs que nous partageons et, de ce fait, de mieux préparer l'avenir auquel, collectivement, nous aspirons. (...) le Québec est mieux outillé que jamais pour mettre à contribution l'extraordinaire potentiel humain qui anime chacune de ses régions, ces milieux riches de solidarités où s'élaborent et s'expriment la vie et la culture de notre peuple (...).<sup>335</sup>

Or, même si le Premier ministre Mulroney profite lui aussi de l'événement pour souligner la réussite de l'Accord du lac Meech, plusieurs voix se font également entendre qui dénoncent un aspect ou un autre de l'accord. Dans *Le Devoir*, on observe de façon imagée les positions opposées par rapport à Meech, le journaliste Michel Vastel y allant d'abord d'un réquisitoire contre le concept de société distincte québécoise, récusant le bris de la solidarité entre Canadiens français qu'il représente, et dont plusieurs ont pourtant montré qu'il était par ailleurs déjà bien entamé depuis la fin des années 1960<sup>336</sup>. De son côté, le caricaturiste du *Devoir* y va d'une illustration montrant l'insatisfaction des nationalistes québécois non seulement envers la portée restreinte de ce même concept de société distincte, mais plus encore devant le refus de plusieurs représentants politiques du reste du pays d'accepter cette reconnaissance : Trudeau y est ainsi représenté en train de tondre un mouton, tout en souhaitant aux Québécois une « Bonne Saint-Jean! »<sup>337</sup>.

Plus symptomatique encore des fortes dissensions créées par l'Accord du lac Meech au sein des cercles politiques canadiens est l'absence de mention de la Saint-Jean-Baptiste à Ottawa où, dès la veille de la fête nationale du Québec, l'on pavoise aux couleurs de la fête

<sup>335</sup> « Message du premier ministre Bourassa », *Le Devoir*, 23 juin 1987, p. 12.

<sup>336</sup> Michel Vastel, « Mon cher Saint-Jean-Baptiste », *Le Devoir*, 22 juin 1987, p. 6. Cf. Jacques Beauchemin, « Communauté nationale et définition du sujet politique québécois : analyse de deux grandes consultations populaires au Québec 1967-1995 », *Québec Studies*, no. 28, automne 1999-hiver 2000, p.27-55.

<sup>337</sup> *Le Devoir*, 23 juin 1987, p. 10.

du Canada<sup>338</sup>. Si le projet même de l'Accord du lac Meech consistait en une reconnaissance politique du Québec par le reste du pays, l'espace public de la Capitale fédérale excluait quant à lui toute reconnaissance de la fête nationale du Québec dans un geste qui n'était pas sans préfigurer le cours futur du dossier constitutionnel<sup>339</sup>.

Au chapitre des célébrations, mentionnons d'abord l'accent mis sur la diversité culturelle alors que le brunch multiethnique de Québec rassemble plus de 5 000 convives et qu'est organisé, au complexe Desjardins à Montréal, un événement mettant en scène différents pans de l'histoire du Québec par des comédiens d'origines diverses sélectionnés par les Centres d'orientation et de formation pour les immigrants<sup>340</sup>.

Également, si différents spectacles rock regroupent d'importantes foules au centre-ville de Montréal et à l'île Notre-Dame, on remarque peu de drapeaux et de références politiques lors de ces rassemblements populaires. Or, l'occasion n'est pas banale puisque 1987 marque le 150<sup>e</sup> anniversaire du soulèvement patriote. Ainsi, l'Église catholique souligne elle-même l'événement en levant, le 10 mars, les sanctions religieuses qui pesaient toujours sur les insurgés. De son côté, la municipalité de St-Eustache, où une importante bataille a eu lieu et dont témoigne son Église portant encore aujourd'hui les traces des boulets de canons anglais, organisait pour l'occasion un défilé historique commémorant les Rébellions, et ce dans le support des organisateurs officiels de la fête nationale (le MNQ), qui semblent n'avoir pas voulu s'embarrasser de la mémoire politiquement conflictuelle du soulèvement patriote.

Il est également intéressant de souligner que la tradition du défilé ne réapparut pas seulement pour cette commémoration des Rébellions patriotes, mais également sur la Rive-Sud, à Saint-Hubert plus précisément, où fut organisé un petit défilé qui attira, à la surprise des organisateurs, énormément de visiteurs, alors même que se faisaient entendre des appels pour un retour de la « parade » du 24 juin<sup>341</sup>.

<sup>338</sup> Michel Vastel, « À Ottawa on ne pavoise, ni pour la Fête, ni pour le vote du Québec », *Le Devoir*, 25 juin 1987, p. 12.

<sup>339</sup> Une telle réaction s'accordait par ailleurs parfaitement avec le rejet de l'Accord par l'ancien Premier ministre Trudeau, qui y voyait une attaque frontale à son héritage politique consistant en une identité canadienne unique fondée sur le multiculturalisme. Cf. Guy Laforest, *op. cit.*, p. 149-172.

<sup>340</sup> Daniel Chartier et Catherine Vaudry, dir., *op. cit.*, p. 119.

<sup>341</sup> Albert Brie, « Rendez-nous la parade!... », *Le Devoir*, 25 juin 1987, p. 10.

Les organisateurs de la fête nationale semblent d'ailleurs avoir entendu cet appel, puisqu'un défilé est organisé dans les rues de Montréal l'année suivante, qui marque également les 40 ans du fleurdelisé. Le thème même de la fête, « Le Québec : une démocratie à vivre », comportait une saveur patriotique dans un contexte de polarisation croissante entre francophones et anglophones, la SSJB ayant ainsi récemment organisé une manifestation le 12 mars qui réunit pas moins de 60 000 personnes à Montréal afin de protester contre la loi 178 et préserver la loi 101 telle quelle<sup>342</sup>.

Le défilé qui prend place dans les rues de Montréal, par un temps anormalement froid, comporte trois chars représentant le passé, le présent et l'avenir, le public étant invité à se joindre à ces trois cortèges et à se draper de bleu et de blanc en l'honneur de l'anniversaire du drapeau québécois. L'événement connaît cependant un succès mitigé, quelques centaines de marcheurs à peine se joignant aux différents cortèges. En comparaison, le défilé qui est organisé pour une deuxième année à Saint-Hubert est une véritable réussite, lui qui attire de 25 000 à 40 000 spectateurs<sup>343</sup>.

L'année suivante, en 1989, la Saint-Jean-Baptiste est elle aussi plus politisée que par le passé, un jugement de la Cour Suprême du Canada en défaveur de la loi 101 échaudant les esprits nationalistes. Par ailleurs, la fête nationale est également l'occasion de rendre hommage au chansonnier Félix Leclerc, décédé en août 1988 et qui avait été l'une des voix artistiques les plus fortes du nationalisme québécois<sup>344</sup>. Une statue à l'effigie de Leclerc, œuvre du sculpteur Roger Langevin, est ainsi dévoilée le 22 juin au complexe Desjardins et destinée à prendre place au cœur du parc Lafontaine à Montréal, ce même parc qui avait été le lieu d'intenses affrontements entre policiers et manifestants lors des émeutes de 1968.

Le contexte politique laisse quant à lui présager de la suite des événements, alors que les premiers ministres Mulroney et Bourassa s'attachent à défendre l'Accord du lac Meech devant des critiques grandissantes et même un désengagement de certaines provinces, la Colombie-Britannique et Terre-Neuve au premier chef. De fait, si l'on critique le statut particulier accordé au Québec, les francophones hors-Québec remettent quant à eux en cause

<sup>342</sup> Voir le site *Bilan du siècle*, de l'Université Sherbrooke, consulté le 10 avril 2010 : <http://bilan.usherbrooke.ca/bilan/pages/collaborations/8683.html>. La loi 178 permettait l'affichage bilingue, une mesure par ailleurs rejetée par le maire de Montréal, Jean Doré.

<sup>343</sup> Carole Beaulieu, « La Saint-Jean est modeste à Montréal : Saint-Hubert vole la vedette avec son défilé », *Le Devoir*, 25 juin 1988, p. 3.

<sup>344</sup> Cf. Daniel Chartier et Catherine Vaudry, dir., *op. cit.*, p. 127.

la politique du bilinguisme officiel qui assure certains services en français aux minorités des autres provinces sans pour autant leur assurer des conditions suffisantes d'épanouissement et même de survie<sup>345</sup>. Alors même que l'année suivante allait finalement voir l'aboutissement de ce long et fastidieux processus politique, la fête elle-même connaîtrait un nouvel élan, les organisateurs étant désireux d'en renouveler le visage en faisant le pont entre la tradition de la fête et le visage moderne et métissé du Québec contemporain.

#### 6.5 La Saint-Jean-Baptiste de 1990 : le Mouton de Troie

Avant de décrire les célébrations de cette Saint-Jean-Baptiste très particulière, il importe d'abord de glisser un mot sur le contexte politique très dense de ce mois de juin 1990. Rappelons que la date butoir fixée pour la ratification, par chacune des législatures provinciales, de l'Accord du lac Meech était le 23 juin, après quoi ce dernier devenait caduc. Si le concept de société distincte accordé au Québec en irritait plusieurs au Canada anglais, les Autochtones s'en montraient les plus mécontents, non pas tant que la spécificité québécoise soit reconnue, mais plutôt que cet arrangement constitutionnel ne soit pas accompagné d'un règlement de la question de leurs droits ancestraux<sup>346</sup>. Au-delà du refus du seul député autochtone de la législature manitobaine d'approuver la ratification de l'accord par sa province, qui nécessitait l'unanimité des députés, il importe d'ailleurs de souligner la désaffection de plusieurs politiciens du Canada anglais, notamment du premier ministre de Terre-Neuve, désaffection qui avait ainsi poussé Lucien Bouchard, alors ministre conservateur, à donner sa démission quelques semaines plus tôt, suivi de quelques autres députés qui formeraient bientôt le Bloc québécois. Mentionnons également que le jour même de l'échec de l'accord, le 23 juin, Jean Chrétien, ancien bras droit de Pierre-Elliott Trudeau et comme lui opposé à la reconnaissance d'un statut particulier pour le Québec, était élu chef du Parti libéral du Canada, lui qui accèderait au poste de Premier ministre en 1993 pour ne le quitter qu'en 2003.

<sup>345</sup> « Les francophones hors-Québec veulent plus que le bilinguisme officiel », *Le Devoir*, 26 juin 1989, p. 1.

<sup>346</sup> Cf. Jean-Claude Leclerc, « Juste colère des Autochtones », *Le Devoir*, 14 juin 1990, p. 6. Sur les tenants et aboutissants de l'Accord du lac Meech et de son échec, on consultera avec profit Kenneth McRobert, *op. cit.*, p. 257-276.

De son côté, la Saint-Jean-Baptiste de 1990 comportait plusieurs « strates » symboliques, marquant officiellement les 30 ans de la Révolution tranquille et même les 50 ans du droit de vote des femmes au Québec, mais également, de façon moins avouable, les 20 ans de la Crise d'octobre et même les 10 ans de la défaite référendaire. Certains anniversaires étant plus pénibles à souligner que d'autres lors d'une fête nationale se voulant justement d'abord et avant tout festive, les dirigeants politiques de toutes allégeances s'entendirent sur le refus de commémorer Octobre, ce moment noir de la « lutte » nationale, non sans entraîner certaines critiques sur cette sélection des épisodes fondateurs de la mémoire du Québec moderne<sup>347</sup>.

Toujours est-il que, dans l'esprit des organisateurs de la fête nationale, celle-ci devait marquer un renouvellement de la grandiloquence des célébrations traditionnelles, tout en les adaptant à la réalité contemporaine du Québec. De fait, la Saint-Jean-Baptiste de 1990 entamait un cycle de trois célébrations menant au 350<sup>e</sup> anniversaire de Montréal en 1992, alors même que la mode commémorative, notamment marquée par les célébrations du bicentenaire de la Révolution française, allait justement influencer l'approche du concepteur du défilé, Richard Blackburn, qui travaille également pour le Cirque du Soleil<sup>348</sup>. De l'aveu même de Blackburn,

Le défilé, c'est un événement culturel fondamentalement dynamique. Le défilé, c'est l'abécédaire de toute la théâtralité. J'y crois beaucoup comme événement culturel important pour un peuple. Un défilé doit correspondre à ce qu'on vit maintenant, avec notre imagination et notre culture éclatée. Il faut que ce défilé soit à l'image de nos créateurs, qui sont forts et qui s'illustrent au plan international. À travers l'exercice du défilé, dans la fête, on apprend à retravailler nos images, on se débarrasse de nos fantasmes.

Dans les civilisations anciennes le défilé était un événement culturel majeur. Quand les gens dansaient, ce n'était pas juste des contemplatifs figés dans le *Saran Wrap*. On a perdu ça de vue. Moi je veux faire un événement culturel éclaté qui défile dans la rue, qui permet de se faire des banques d'images, de se projeter en avant à travers de nouvelles allégories. Ce qui rend un peuple fort, ce qui rend un individu fort, c'est de s'assumer à travers ses images.

(...) Au plan international les grands événements-spectacles cherchent à se renouveler, comme les ouvertures des récents Jeux olympiques, ou encore le défilé du 14 juillet de l'année dernière à Paris.

(...) D'ici la fin de la semaine, je serai terrassé par le stress. Mais ma vraie crainte, c'est que toute la fête et tout le défi artistique soient noyés sous les considérations politiques du lac Meech.<sup>349</sup>

<sup>347</sup> Cf. « There's Nothing Worth Celebrating About October Crisis », *The Gazette*, 21 juin 1990, p. A7.

<sup>348</sup> Cf. Jill Mac Dougall, *Performing Identities on the Stages of Quebec*, New York, P. Lang, 1997, p. 13.

<sup>349</sup> Paul Cauchon, « Un mouton ouvrira le défilé », *Le Devoir*, 19 juin 1990, p. 6.

Cette crainte d'une cooptation politique et circonstancielle de la fête nationale, et surtout de son événement-phare, est également bien présente à l'esprit du président des fêtes de 1990, l'acteur Jean Duceppe. Celui-ci demande d'ailleurs aux Québécois de se joindre au défilé en n'arborant que le fleurdelysé comme symbole d'appartenance nationale et de ne pas apporter de drapeaux, pancartes ou banderoles à connotation politique, de sorte à rendre l'événement le plus consensuel possible au-delà de toute allégeance partisane<sup>350</sup>.

D'autre part, il est intéressant de noter la vision qu'a Blackburn de la fonction symbolique du défilé, qu'il lie à l'inconscient collectif de la nation, allant d'ailleurs même jusqu'à consulter à ce sujet un psychanalyste<sup>351</sup>. Il est frappant de remarquer à quel point de nombreuses dynamiques d'ordre anthropologique se retrouvent dans le discours de Blackburn. Ainsi, le concepteur du défilé assume tout à fait le caractère de réinvention de la tradition du défilé, réinvention qui va toutefois jusqu'à couper complètement le lien avec le passé canadien-français, sinon qu'en l'évoquant de façon subversive, pour ne mettre en scène que le passé récent du Québec depuis la Révolution tranquille. L'allégorie proposée relève ainsi d'une lecture stylisée de traits socioculturels actuels, qu'on *présente* (pour reprendre la terminologie de Handelman) de façon à constituer de « nouveaux » référents symboliques. De fait, ce n'est pas tant l'ordre social qu'on cherche à définir que l'imaginaire collectif, dans une sorte de catharsis ou de thérapie collective qui permette justement de se libérer du passé pour se projeter dans l'avenir. Comme le fait remarquer Blackburn en entrevue : « Il faut travailler avec ce que l'on est, avec tout ce qui a passé à travers nous, et si on veut aller plus

<sup>350</sup> « La foule dans le défilé du 24 juin », *Le Devoir*, 26 juin 1990, p. 4.

<sup>351</sup> Nous employons ce terme puisqu'il vient de la bouche même de Blackburn, sans pour autant souscrire nous-mêmes aux implications d'un tel concept, soit la présence d'une psyché collective qui serait partagée par une population entière, une prémisse à notre sens beaucoup trop spéculative et sans fondements scientifiques avérés. Il s'agit, à notre sens, d'un concept de psychanalyse (dont on pourrait également remettre en cause les fondements scientifiques) appliqué beaucoup trop directement à l'histoire et à un groupe dont on suppose une homogénéité fondée uniquement sur un certain discours officiel (par exemple le clérico-nationalisme ayant mené à l'imagerie traditionnelle de la Saint-Jean-Baptiste canadienne-française) dont on prend pour acquis qu'il est partagé et assimilé par une population entière. Pour une critique des fondements de la psychanalyse, voir notamment David E. Stannard, *Shrinking History : On Freud and the Failure of Psychohistory*, Oxford, Oxford University Press, 1980, 188p., Renée Bouveresse-Quilliot et Roland Quilliot, *Les critiques de la psychanalyse*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je? », 1991, 125p., et Jacques Bouveresse, *Philosophie, mythologie et pseudo science ; Wittgenstein lecteur de Freud*, Combas, Éditions de l'éclat, 1991, 141p.



loin, c'est pour se reprojeter à travers des nouvelles images, et ça c'est essentiel, et ce devoir-là de l'individu appartient aussi, on le pense, à une nation.<sup>352</sup> »

Ainsi, plus qu'une seule présentation de l'identité collective, le défilé doit servir, dans la conception qu'en entretient son créateur Richard Blackburn, d'outil de reformulation de cette identité, dans une dynamique qui s'apparente au caractère performatif du rite de passage qui modèle l'identité de l'individu et, dans ce cas-ci, de la communauté nationale<sup>353</sup>, qu'on s'attache justement à redéfinir à travers la reformulation du symbole par excellence de la Saint-Jean-Baptiste traditionnelle, le mouton autrefois tant décrié :

Évidemment, c'était de se dire, comme l'inconscient, comme le rêve, il faut travailler avec tout ce qui nous appartient. Alors, c'était pour nous de casser d'une façon définitive cette vieille imagerie-là, du mouton minimalisant pour nous, et de se dire, bon, on est en 1990, on est un peuple articulé, fort, des arts jusqu'à l'économie, on se possède bien, alors qu'est-ce que c'est, l'image cassante de ça? C'est le Mouton de Troie, c'est une image en puissance, c'est une image en force, c'est une image aussi en ruse, mais en ruse transparente, parce que notre mouton n'est pas fermé, notre mouton est transparent. Et de ce mouton-là, qu'est-ce qui sort, bien c'est nous, le peuple québécois, c'est nous dans toute notre démographie actuelle, en 1990, qui possédons et utilisons cette imagerie-là, humoristique, parce que c'est vraiment un clin d'œil à notre mémoire d'adulte, pour ce vieux mouton-là, et de repartir à zéro.<sup>354</sup>

Nous reviendrons plus loin sur la mise en œuvre effective de ce fameux « Mouton de Troie » lors du défilé mais, avant de détailler la teneur et la tenue effectives du défilé de la Saint-Jean-Baptiste de 1990, il importe de glisser un mot sur un conflit qui, quelques jours à peine avant la Saint-Jean-Baptiste, en modifiait la géographie. En effet, des centaines de camionneurs font alors pression sur le gouvernement en étant stationnés sur les plaines d'Abraham, lieu par excellence des festivités de la fête nationale dans la Capitale. Or, l'échéance de la fête nationale approchant, les organisateurs décident de changer le lieu du spectacle du 23 juin, qui prendra plutôt place devant le Musée de la Civilisation<sup>355</sup>. Ainsi, si le choix des plaines d'Abraham comme lieu de stationnement par les camionneurs peut s'expliquer par le fait qu'il s'agit du seul endroit de Québec qui permette un tel rassemblement et qui est, de surcroît, situé à proximité du Parlement, il n'en demeure pas

<sup>352</sup> Archives de la Société Radio-Canada, Montréal, D91871, 25 juin 1990. (2h28 min)

<sup>353</sup> Nous référons ici au concept de « *communitas* » tel que développé par Victor Turner dans *The Ritual Process: Structure and Antistructure*, New York, Aldine de Gruyter, 1995 (1969), p. 131-140. Pour une analyse du caractère intégrateur du rituel politique dans les sociétés industrielles, voir Steven Lukes, « Political Ritual and Social Integration », *Sociology*, vol. 9, 1975, p. 289-308.

<sup>354</sup> Archives de la Société Radio-Canada, Montréal, D91871, 25 juin 1990. (28:22 min)

<sup>355</sup> « Québec déménage la Saint-Jean à cause des camionneurs », *Le Devoir*, 20 juin 1990, p. 3.



moins que l'espace de la Saint-Jean-Baptiste se voyait de nouveau coopté par un groupe particulier l'utilisant pour faire valoir ses revendications particulières. De fait, la même stratégie d'utilisation de la fête nationale comme levier de négociations fut également utilisée par les policiers de la SQ, qui laissèrent entrevoir, quelques jours avant le 24 juin, la possibilité d'une paralysie complète de leurs activités, chantage qui eut d'ailleurs les résultats escomptés puisqu'un règlement advint rapidement entre les parties<sup>356</sup>.

Revenons maintenant au défilé, qui prend finalement place le 25, soit deux jours après l'échec final de l'Accord du lac Meech, puisqu'il avait été annulé la veille pour cause de mauvais temps. Mentionnons d'abord que cette annulation n'est pas entendue de tous, des centaines de manifestants se réunissant malgré tout sur la rue Sherbrooke pour se diriger ensuite vers l'ouest de la ville jusqu'à la demeure de l'ancien Premier ministre Pierre Elliott Trudeau, farouche opposant à l'Accord du lac Meech et à toute reconnaissance d'un statut particulier pour le Québec. Trudeau n'est d'ailleurs pas le seul à faire les frais de nationalistes mécontents, puisque le Premier ministre Bourassa est lui aussi pris à partie au banquet de la SSJB tenu à l'île Notre-Dame, où il est traité de « vendu » par les manifestants. Encore une fois, on remarque l'appropriation subversive de l'espace de la fête, dans le premier cas l'espace officiel du défilé laissé vacant par la pluie et, dans le deuxième cas, l'espace du banquet dont les marges permettent à des acteurs non officiels – voire non autorisés – d'utiliser cette tribune pour faire valoir leur message.

Si la ferveur nationaliste est à son comble le jour du défilé, il est frappant de constater qu'aucun débordement ne survient parmi la foule de plus de 200 000 personnes qui s'y joint. Néanmoins, l'appel à la neutralité politique des organisateurs de la fête nationale n'aura pratiquement eu aucune résonance, comme l'indique un journaliste du *Devoir* :

On n'en finirait plus de recenser les symboles nationalistes arborés par les Québécois en ce jour de fête : partout (...) dans la foule, sur les galeries, sur les balcons, le public arborait des drapeaux, portait des chandails, des macarons aux slogans nationalistes (...). Devant la bibliothèque municipale où il y a vingt ans le premier ministre Trudeau alors fraîchement élu avait défié les manifestants nationalistes, un homme arborant un drapeau des Patriotes criait sa revanche sur l'Histoire (...). Les mêmes slogans se répétaient sans cesse, tout au long du parcours (...), « On veut un pays », « Québec libre », « Meech est mort, le Québec est vivant! »<sup>357</sup>

<sup>356</sup> « Risque de paralysie ce week-end : moyens de pressions accentués à la SQ », *Le Soleil*, 20 juin 1990, p. 1.

<sup>357</sup> Paul Cauchon, « 200 000 Québécois dans la rue : une manifestation de solidarité nationale jamais vue », *Le Devoir*, 26 juin 1990, p. 1.

Le clou du défilé, pour ainsi dire, est offert d'entrée de jeu, le fameux « Mouton de Troie » ouvrant le défilé, renversant l'ordre traditionnel qui le plaçait à la toute fin<sup>358</sup>. Constitué d'une énorme structure de plus de 20 pieds de haut, le mouton arbore une tête noire et est tiré par 24 jeunes issus des communautés culturelles qui sont habillés en saint Jean-Baptiste et distribuent des fleurs de lys en papier à la foule. Une troupe de danseurs autochtones le suit, dans une première présence lors d'une manifestation officielle de la fête nationale.

De fait, le « Mouton de Troie » représente, du moins dans l'optique de ses concepteurs, une subversion du mouton blanc et « pure laine » traditionnel par un mouton noir et métissé, à l'image du Québec contemporain. L'ouverture pleinement assumée à la diversité et à l'altérité représente bel et bien une caractéristique non seulement de ce défilé, mais également des fêtes nationales des années qui suivront :

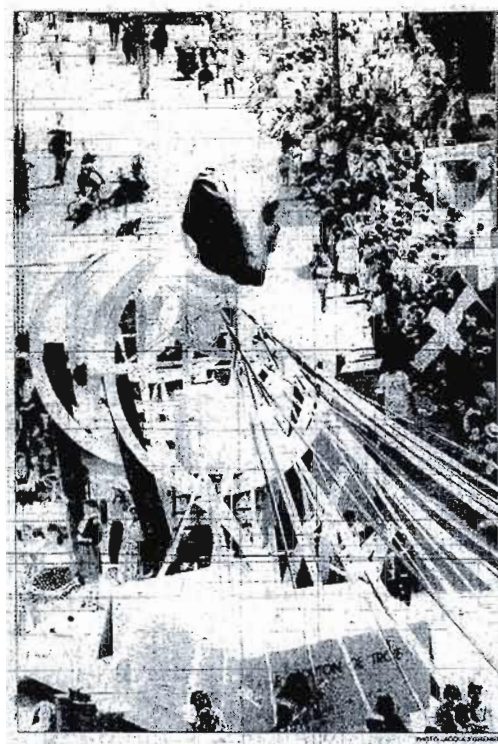
Ce changement d'attitude sur la question de la représentation des minorités culturelles du Québec lors des fêtes nationales se confirmera au cours des années 1990, les gouvernements successifs ayant certainement compris que si aboutissement du projet souverainiste il y pouvait y avoir, il ne pourrait s'effectuer sans la participation et la volonté de ces générations d'immigrants plus ou moins récents, ni sans la reconnaissance du statut des premiers habitants du territoire. Le thème de l'accueil des minorités constitue donc à partir de ce moment un leitmotiv des discours médiatiques et politiques du 24 juin.

(...) Cette question constitue une des lignes des plus délicates et des plus fondamentales desquelles dépendent la crédibilité mais aussi la viabilité du projet national québécois, car pour pouvoir définir les marges du soi et de l'autre et parler de politique d'intégration, il faut d'abord avoir un discours clair sur soi-même.<sup>359</sup>

<sup>358</sup> Encore une fois, notons que l'inversion agit ici comme principe subversif de l'ordre du rituel traditionnel. Cf. Roger D. Abrahams, « Foreword to the Albine Paperback Edition » dans Victor Turner, *op. cit.*, p. x.

<sup>359</sup> Cf. Katia Malaussena, *op. cit.*, p. 562-563.

Figure 2 : Le Mouton de Troie



Source : *Le Devoir*, 26 juin 1990, p. 5.

Or, le contexte de l'échec de Meech allait passablement modifier cette symbolique multiculturelle première, la faisant bifurquer vers des interprétations nettement plus politiques que ce qu'avait imaginé son concepteur. Ainsi, aux yeux de plusieurs observateurs, le « Mouton de Troie » représentait, bien davantage que le Québec métissé, le statut de « mouton noir » du Québec au sein de la confédération canadienne<sup>360</sup>. Cette fois, ce n'était pas l'espace mais bien la symbolique même d'un élément de la Saint-Jean-Baptiste qui connaissait une subversion de circonstance, emporté par le contexte qui en modifiait et en polarisait la signification. L'esprit de cette journée est d'ailleurs fort bien rendu par le discours patriotique de Jean Duceppe qui, lui-même, oublia ses recommandations d'apolitisme pour utiliser la tribune de la fête pour y aller d'un message hautement politique et très circonstancié par rapport à l'échec de l'Accord du lac Meech :

<sup>360</sup> Cf. Eva-Marie Kröller, « Le Mouton de Troie : Changes in Quebec Cultural Symbolism », *The American Review of Canadian Studies*, hiver 1997, p. 524.

Bonsoir. C'est très rare, pour un comédien, de s'adresser à 100 000 personnes... La tradition veut qu'à la Saint-Jean, on danse, on chante, et qu'on fasse un discours patriotique. Pour la danse, je vous fais confiance. Pour les chansons, Gilles Vigneault, Michel Rivard, Paul Piché, Diane Dufresne et Laurence Jalbert, chanteront pour vous dans quelques instants les chansons du Québec. Quant au discours patriotique que je voulais vous faire, je pense que, depuis quelques jours, vous l'avez tous au fond de votre cœur. Le mien sera très court. Je voudrais vous rappeler qu'à mesure que les semaines passent, à mesure que les jours passent, une évidence s'impose de plus en plus dans nos esprits avec une clarté lumineuse : le Québec est notre seul pays! Le Québec est notre seul pays, c'est le seul endroit au monde où nous puissions travailler à notre bonheur collectif dans la paix, loin, loin des marchandages mesquins, loin des ententes convenues dans le secret et la confusion. Ce pays où il fait bon vivre, je l'aime vous le savez tous, et je sais que vous l'aimez tous, mais dans les jours qui vont suivre, dans les mois qui vont suivre, nous devons travailler tous très fort pour que le Québec puisse assumer son destin en toute liberté. À tous ceux et celles qui vivent au Québec avec nous, qui veulent vivre au Québec, qui veulent rester au Québec, quelle que soit leur nationalité, nous les invitons à bâtir avec nous la nouvelle société du Québec, le Québec nouveau. Cependant, il faudra toujours se rappeler que l'avenir du Québec ne se décidera plus jamais à Terre-Neuve, au Manitoba ou ailleurs. L'avenir du Québec, à compter de maintenant, sera décidé au Québec par les Québécoises et les Québécois. Nos gouvernants, quels qu'ils soient, devront se rappeler cette grande vérité : le Québec sera décidé par les femmes et les hommes du Québec. Vive le Québec!<sup>361</sup>

On remarquera ainsi l'utilisation, par Duceppe, d'un « nous » référant explicitement aux Franco-Québécois et qui, dans ce discours, se fond avec le sujet politique québécois (l'appel aux Québécois et Québécoises comme citoyens du Québec). De fait, si la fête faisait effectivement place à l'altérité en invitant Autochtones et immigrants à s'y intégrer, la polarisation du contexte politique et des esprits laisse rapidement poindre un référent national francophone plus affirmé et clairement à la base de la définition de l'ensemble politique québécois.

Par ailleurs, si la mobilisation nationaliste sans précédent depuis le référendum de 1980 entourant la Saint-Jean-Baptiste de 1990 et l'échec de l'Accord du lac Meech ne donna pas lieu à des débordements « anti-Canada », il reste que le contexte influença grandement la tenue de la Fête du Canada, une semaine plus tard. Ainsi, plusieurs municipalités annulèrent tout simplement les célébrations, dont la ville de Québec, alors qu'à Montréal, les autorités s'en dissociaient et les confiaient à un organisme privé<sup>362</sup>. Au-delà de la Saint-Jean-Baptiste,

<sup>361</sup> Archives de la Société Radio-Canada, Montréal, V-900625-08A, 25 juin 1990. (2 h 10 min)

<sup>362</sup> « La Ville de Québec annulera les célébrations de la Fête du Canada » *Le Devoir*, 28 juin 1990, p. 1 et 13, ainsi que « On ne veut pas courir après le trouble », *Le Soleil*, 28 juin 1990, p. 1. Mentionnons également que la ville de Hull annula même la visite de la reine d'Angleterre, qui devait y faire une apparition le 1<sup>er</sup> juillet, arguant que dans un contexte de rejet du Québec il était déplacé

et pour la première fois depuis les années 1960, la Fête du Canada se voyait elle aussi cooptée par le contexte politique, son espace et sa symbolique devenant ouvertement conflictuels avec la question de l'identité et la reconnaissance du Québec au sein du Canada et entraînant sa mise au ban en de nombreux endroits.

Située au beau milieu d'une des périodes les plus effervescentes de l'histoire politique récente du Québec, la Saint-Jean-Baptiste de 1990 représenta un révélateur aussi intéressant que parfois déroutant des dynamiques nationalistes, mais aussi des tensions potentielles animant la société québécoise d'alors. Parmi celles-ci, notons l'incontournable question de l'intégration des immigrants et des Autochtones, non seulement à l'espace de la fête mais, plus largement encore, au champ politique québécois. De fait, les semaines qui suivirent allaient elles-mêmes devenir hautement significatives des dynamiques et tensions qui allaient animer les scènes politiques provinciale et fédérale pour les années à venir.

Ainsi, dans les jours suivant l'échec de Meech émergea l'idée d'une commission conjointe sur l'avenir du Québec qui allait plus tard prendre le nom de Bélanger-Campeau, et dont les conclusions allaient fournir munitions et argumentaires aux souverainistes, dont la montée en force, notamment après l'échec de l'Accord de Charlottetown en 1992, allait les mener au pouvoir en 1994 et au référendum de 1995. Également, le mois de juillet allait voir, grâce à une élection partielle dans le comté de Laurier-Saint-Marie, l'élection du premier député bloquiste à Ottawa, Gilles Duceppe (le fils de Jean), qui y est toujours, cette fois à titre de chef du parti. Finalement, la question de l'intégration des Autochtones à l'espace politique du Québec (au-delà de leur intégration aux célébrations de la fête nationale) allait se voir mise à l'avant-scène par le conflit opposant les Mohawks de Kahnawake à la municipalité d'Oka, celle-ci voulant agrandir un terrain de golf sur un terrain considéré par les Mohawks comme un territoire ancestral qui abritait d'ailleurs un cimetière. Le conflit, basé sur la défense de leurs droits ancestraux sur un terrain par les Autochtones et la non-reconnaissance de ces mêmes droits par les autorités provinciales, allait dégénérer durant tout l'été, au point où l'armée fut appelée en renfort, une première depuis la Crise d'octobre.

Année charnière, tant pour le Québec que pour le Canada anglais et même, d'une certaine façon, pour les Autochtones, 1990 dressa sans contredit la table aux grandes

---

d'accepter la visite d'un dignitaire, aussi élevé son rang soit-il, représentant le Canada anglais dans ce qu'il avait de plus monarchique.

tendances politiques qui définissent encore aujourd'hui, pour une bonne part et malgré certaines évolutions<sup>363</sup>, le contexte politique dans lequel évoluent chacune de ces parties.

---

<sup>363</sup> Sur la « victoire » autochtone par rapport à l'échec de Meech, voir notamment « Les Indiens réalignent l'Histoire, selon le chef Philip Fontaine », *Le Soleil*, 20 juin 1990, p. A9, et « Natives Force Whole Country to Take Notice », *The Gazette*, 22 juin 1990, p. B3. Mentionnons la reconnaissance forcée par le gouvernement Chrétien du Québec en tant que société distincte en 1998 (entente de Calgary), la loi sur la clarté, la reconnaissance juridique, et parfois même politique, des droits ancestraux de plusieurs nations autochtones, notamment les Innus au Québec, la reconnaissance du Québec comme nation par le gouvernement Harper en 2006 (sans implication politique cependant), etc.

## CONCLUSION

Au terme de cette étude, il apparaît clairement que la fête de la Saint-Jean-Baptiste s'avère être un révélateur et un lieu de synthèse puissant des dynamiques et tensions animant la société québécoise, notamment en regard de la question nationale. Depuis son instauration en tant que fête nationale en 1834, la Saint-Jean-Baptiste aura suivi de près l'évolution politique du Québec et des francophones en son sein, qui se définirent eux-mêmes successivement comme Canadiens, Canadiens français, puis Québécois. Lieu de production de discours et de symboles s'accordant au nationalisme prévalant, la Saint-Jean-Baptiste aura également parfois été un lieu de confrontation et de subversion de ceux-ci, la pluralité de ses dynamiques empêchant d'en dresser un portrait univoque.

Il s'agit en fait d'une drôle de fête nationale, elle qui ne commémore aucun événement fondateur, alors que saint Jean-Baptiste ne comporte lui-même aucun lien historique avec la population francophone (au contraire de Saint-Patrick par rapport aux Irlandais, par exemple). Ce trait de la fête n'en rend d'ailleurs son côté symbolique que plus important, l'interprétation de la signification religieuse du saint ayant longtemps servi d'allégorie à la nation elle-même. Nous avons ainsi vu comment l'interprétation du « Précurseur » se sera complètement fondue dans le moule d'un clérico-nationalisme s'étant établi après la défaite patriote et qui demeura présent, sans nécessairement définir l'ensemble du champ politique québécois, jusqu'au tournant des années 1960, notamment dans la célébration des symboles et traditions de la nation canadienne-française. Paradoxalement, c'est toujours selon la métaphore biblique que le saint patron fut symboliquement mis à mort lors du défilé de 1969, qui en marqua la dernière apparition au sein du défilé et des célébrations nationales (notons qu'on retrouve cependant encore de nos jours la représentation du petit garçon frisé accompagné de son mouton dans certaines localités du Québec).

À mesure que le référent canadien-français s'effritait au profit d'une identité et d'un nationalisme proprement québécois, sécularisés et centrés sur la langue française comme élément cohésif principal, les symboles traditionnels de la fête, le petit garçon frisé et son mouton au premier chef, se virent rapidement remis en cause par la population et, plus

particulièrement, les militants nationalistes. Les années 1960 furent ainsi une période d'évolution condensée pour la Saint-Jean-Baptiste, qui passa d'un visage traditionnel et élitiste à un autre nettement plus populaire et sécularisé après la mise à mort de l'effigie du saint patron en 1969.

De fait, s'il peut être facile de voir dans cette période un moment politique de la fête, il importe de souligner que ce ne fut pas tant de par la volonté des organisateurs, qui n'opérèrent au fond que des ajustements symboliques aux manifestations traditionnelles, que par la politisation et la subversion de l'espace et des symboles de la fête par des militants, critiques et observateurs. Au chapitre de l'analyse anthropologique, force nous aura été de constater que le caractère performatif plusieurs fois affirmé de la Saint-Jean-Baptiste ne releva souvent pas d'une codification rituelle, mais plutôt de l'appropriation subversive de celle-ci dans un contexte de forte polarisation nationaliste (notamment autour des mouvements de décolonisation) et souvent marqué par la violence politique de certains éléments militants.

Lorsque disparaît l'élément le plus connu de la fête, le défilé national, c'est donc pour laisser place à une participation populaire beaucoup plus grande, dans une vision de l'identité collective basée sur l'expression populaire plutôt que la monstration de stylisations identitaires mises en scène sur les chars allégoriques. Dans un contexte marqué ensuite par la Crise d'octobre et la forte polarisation de mouvements sociaux et de gauche, la fête demeura un espace d'excès et de débordements parfois violents, les rassemblements populaires du Vieux-Montréal tournant souvent à la confrontation avec les forces de l'ordre, dont on nota souvent la brutalité des méthodes. Les grands rassemblements de 1975 et 1976 sur le Mont-Royal revêtirent alors une double fonction, soit celle de favoriser la participation des jeunes et d'extirper la Saint-Jean-Baptiste d'une dynamique de violence qui en entachait le visage depuis plusieurs années.

L'officialisation de la Saint-Jean-Baptiste en tant que fête nationale du Québec, en 1977, consomme quant à elle l'évacuation du référent canadien-français de la fête et l'appropriation de celle-ci par une identité québécoise oscillant entre un pôle civique et un autre davantage culturel (certains diront « ethnique »), une tension qui perdura durant les années qui suivirent et qu'illustrent les appels aux traditions françaises comme à l'ouverture aux Autochtones et aux « Néo-Québécois ».



L'étude que nous avons faite de la Saint-Jean-Baptiste, fondée en grande partie sur le discours médiatique et, plus particulièrement, le discours journalistique, nous a permis de constater que la fête était bel et bien une occasion de polarisation de l'espace public autour de la question nationale, bien qu'à des degrés divers selon les médias étudiés. Ainsi, le quotidien *Le Devoir* s'est clairement montré le plus riche en regard de la réflexion nationale, proposant à plusieurs reprises, la veille de la Saint-Jean-Baptiste, des dossiers complets sur diverses problématiques à forte résonnance nationale, comme par exemple la place du français à Montréal. De son côté, le quotidien *Le Soleil* nous a offert une lecture plus conservatrice de la fête, critiquant souvent ses débordements et privilégiant une lecture davantage traditionaliste de la symbolique de la Saint-Jean-Baptiste, tout en nous renseignant sur les célébrations particulières de Québec, qui se sont montrées à quelques reprises fortement intriquées aux débats animant la scène politique, peut-être davantage qu'à Montréal. Quant à lui, le quotidien anglophone *The Gazette* aura généralement présenté un compte rendu assez classique des célébrations, mettant cependant souvent l'accent sur les débordements de la fête et associant les épisodes violents à de la délinquance anti-démocratique.

Ces observations nous portent donc à souligner l'intérêt d'un dépouillement encore plus exhaustif de la presse, des quotidiens comme *La Presse* et le *Montreal Star* (voire le *Journal de Montréal* et le *Journal de Québec* pour une période plus rapprochée) ayant chacun leur propre ligne éditoriale quant à la question nationale, nos observations nous permettant d'affirmer que cette ligne éditoriale conditionne l'appréhension et l'interprétation de la fête nationale. Par ailleurs, l'étude de quotidiens d'autres grandes villes du Québec pourrait également pluraliser le visage de la fête, les pôles de Montréal et de Québec en étant certainement les plus importants mais ne conditionnant cependant pas l'ensemble des célébrations et des acceptions de celle-ci. Ainsi, plusieurs régions disposent de traditions particulières dont il serait intéressant de dresser le portrait et de l'articuler à celui des célébrations d'envergure nationale, ce qui permettrait sans doute de pondérer l'efficace symbolique de ces dernières auprès d'une population régionale disposant de ses propres manifestations (et interprétations) locales de la fête et, pourquoi pas, de l'identité québécoise elle-même.

Ainsi, il importe de souligner que nombre de villes et villages du Québec organisent chaque année leur propre défilé et que l'imagerie traditionnelle du petit frisé et de son mouton s'y retrouve parfois encore, malgré sa mise à mort de longue date au sein du défilé national à Montréal. Si notre recherche s'est bornée à étudier la Saint-Jean-Baptiste dans une optique nationale au travers de ses manifestations de Québec et de Montréal, une étude de la fête dans les différentes localités du Québec permettrait sans conteste d'en pluraliser le visage. À titre d'exemple, les pompiers de la ville de Baie Saint-Paul ont pour coutume, le jour de la Saint-Jean-Baptiste, d'arroser de leurs boyaux les nouveaux venus de la municipalité, les « baptisant » pour ainsi dire et pour reprendre la métaphore religieuse de la fête, qui prend alors sur le mode ludique un visage de rite de passage et d'acceptation symbolique dans la communauté.

Également, si notre étude s'est fondée sur le discours médiatique, il importe de souligner les limites constitutives de celui-ci, les lignes éditoriales orientant souvent l'appréhension des événements, quant elles n'en conditionnent pas la sélection. À cet égard, l'expérience qu'a constituée notre site *Le lys en fête, le lys en feu* ([www.lysenfetelysenfeu.net](http://www.lysenfetelysenfeu.net)) nous aura confirmé l'intérêt certain que représenterait une histoire orale de la fête, le discours médiatique n'en restituant qu'un visage assez homogène et passant sous silence certains éléments particuliers potentiellement lourds de sens. À titre d'exemple, le documentaire *Les feux de la Saint-Jean*<sup>364</sup> s'avère une source inestimable de témoignages en regard des émeutes de la Saint-Jean-Baptiste de 1968 qui permet d'en pluraliser le visage et l'analyse, tant en regard de l'expérience des acteurs individuels que d'une analyse de la couverture médiatique, dont les seules sources journalistiques ne donnent par exemple aucune idée de la fracture s'étant produite entre la couverture radio et télévisée des émeutes ayant entouré le défilé.

Malgré ces lacunes, qui ne sont pas sans lien avec le caractère restreint d'un mémoire de maîtrise, nous croyons avoir développé une analyse montrant amplement la riche intrication existant entre la fête nationale et le contexte politique définissant le statut de celle-ci au sein de l'ensemble québécois, et aussi du Canada. Plus encore, nous avons montré que la Saint-Jean-Baptiste ne peut faire l'objet d'une lecture univoque qui n'en considère qu'un

<sup>364</sup> Luc Cyr et Carl Leblanc, *Les feux de la Saint-Jean* [vidéocassette], Montréal, Télé-Québec, 2005. (53 min.)

seul côté (par exemple son côté de rituel politique ou encore de fête religieuse), elle qui comporte plutôt plusieurs strates de sens qui se reconfigurent selon les contextes, bien souvent malgré la volonté des organisateurs ou représentants officiels. Objet mouvant se situant entre la fête populaire chaotique et le rituel politique ordonné, la Saint-Jean-Baptiste demeure d'abord et avant tout un espace de célébrations ouvert et en constant dialogue avec la société québécoise, alors même que les éléments les plus actifs de la société civile y trouvent parfois une tribune pour leurs propres revendications.

Événement relevant sans conteste de la culture politique de la nation québécoise, la Saint-Jean-Baptiste appelle justement à une appréhension large des phénomènes politiques qui en restitue l'intrication à un imaginaire qui ne participe pas moins de l'identité de la nation que ses institutions représentatives. De fait, la pluralité des manifestations de la fête, de ses registres de discours et des intervenants sociaux qui s'y manifestent ne peuvent que confirmer l'intérêt, voire la nécessité, d'une approche des phénomènes politiques qui ne se limite pas qu'aux discours officiels mais prenne en compte l'ensemble du champ social. Alors que la Saint-Jean-Baptiste offre une occasion incomparable de polarisation de celui-ci autour de la question nationale, l'étude de la fête nationale révèle justement des dynamiques souvent occultées par les discours officiels. De fait, l'articulation de ceux-ci à la praxis de la fête en montre souvent les limites et les apories, alors qu'apparaissent également des dynamiques d'appropriation de l'espace de la fête et/ou de ses symboles qui montrent assez que la vie d'une nation et d'une société ne saurait être réduite à la matière factuelle et idéelle qui a longtemps formé le ciment de l'histoire politique.

Pour revenir une dernière fois sur l'histoire de la Saint-Jean-Baptiste, nous avons vu comment l'épisode de 1990 marqua la réactualisation définitive de la tradition du défilé, alors même que l'échec de l'Accord du lac Meech formait pour ainsi dire la mise en terre de la vision d'un Canada fondé sur les deux peuples fondateurs qui avait justement formé le socle du nationalisme canadien-français. Quelque vingt ans plus tard, force nous est d'admettre que le statut politique et constitutionnel du Québec n'a pas vraiment évolué et ce, malgré l'épisode du référendum de 1995, alors que la Saint-Jean-Baptiste commence à peine à retrouver un certain élan après s'être fait coupé les vivres par le gouvernement Charest en 2003. Signe de la vivacité de la fête, la modestie de ses moyens ne l'aura pas empêché de suivre, par en-dessous, l'évolution de la société québécoise, les célébrations se pluralisant au

point de ne pas seulement intégrer les communautés culturelles, mais d'être en certains quartiers de Montréal organisée par celles-ci<sup>365</sup>. De fait, l'apparition de plus en plus fréquente de célébrations parallèles laisse entrevoir une pluralisation des modalités de célébrations, comme il en existe sans doute maintenant d'être Québécois. Cette ouverture est certainement une richesse, tant pour la fête que pour la société québécoise en général. Il importe cependant de se questionner sur le sens profond de la fête, de questionner les discours officiels sur la nation, soit pour y adhérer ou encore en proposer des alternatives.

Moment de fête, la Saint-Jean-Baptiste est également un moment de réflexion sur la nation québécoise, sur sa définition, son statut politique et aussi sur son avenir. S'il importe de ne pas se cloisonner dans la partisanerie, il ne faut pas non plus s'empêcher de débattre sur la nation, qui profite toujours d'une mise en commun d'expériences et de points de vue pluriels, qui est toujours, au fond, un dialogue d'une société avec elle-même, avec son passé et son devenir. En ce sens, la nation célébrée rejoint l'idéal démocratique qui fonde notre société et dépasse de loin les clivages politiques et constitutionnels. Dans ce contexte, le défi de la fête nationale, comme celui de la nation en elle-même, pourrait être de soutenir la diversité de la société québécoise tout en l'articulant autour d'un projet global signifiant et faisant le pont entre le passé et l'avenir.

---

<sup>365</sup> C'est notamment le cas de la Saint-Jean-Baptiste du quartier Mile-End, animée principalement par les communautés juives et grecques et qui est devenue une véritable attraction dans la métropole. Cf. Ignace Olazabal et Louis-Robert Frigault, «La fête de la Saint-Jean-Baptiste dans le quartier du Mile-End de Montréal. Nouvelle signification pour un lieu de mémoire?», *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 16 (2), 2000, p. 143-152.

## BIBLIOGRAPHIE

### 1. Sources

#### 1.1 Journaux

*Le Devoir*, mois de juin de 1960 à 1990

*Le Soleil*, du 20 au 30 juin de 1960 à 1990

*The Gazette*, du 20 au 30 juin de 1960 à 1990

#### 1.2 Extraits vidéo

Archives de la Société Radio-Canada, Montréal, D505311, 21 juin 1974. (24:45 min)

Archives de la Société Radio-Canada, Montréal, V-770624-06, 24 juin 1977. (7:05 min)

Archives de la Société Radio-Canada, Montréal, D247475, 24 juin 1984. (1 :47 min)

Archives de la Société Radio-Canada, Montréal, D91871, 25 juin 1990. (28:22 min)

Archives de la Société Radio-Canada, Montréal, D91871, 25 juin 1990. (2h28 min)

Reportage du défilé de 1969, accessible en ligne sur le site des Archives de la Société Radio-Canada, consulté le 9 juillet 2010 : [http://archives.radio-canada.ca/c est arrive le/06/24/8152/](http://archives.radio-canada.ca/c%20est%20arrive%20le/06/24/8152/)

Entrevues originales réalisée avec Claude Jean Devirieux, accessibles en ligne et consultées le 9 juillet 2010 : <http://www.lysenfetelysenfeu.net/entrevues/entrevue-avec-claude-jean-devirieux-saint-jean-baptiste-1968>  
<http://www.lysenfetelysenfeu.net/entrevues/entrevue-avec-claude-jean-devirieux-critique-journalistique-censure>

### 1.3 Rapports de commissions royales d'enquête

LAURENDEAU, André, « Introduction générale », dans *Rapport de la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme*, livre I « Langues officielles », Ottawa, 1965, 6 vol.

### 1.4 Essais

*Le lundi de la matraque*, Montréal, Éditions Parti Pris, 1968, 155p.

TRUDEAU, Pierre Elliott, *La grève de l'amiante : une étape de la révolution industrielle au Québec*, Montréal, Cité libre, 1956, 430p.

TRUDEAU, Pierre Elliott, *Le fédéralisme et la société canadienne-française*, Montréal, HMH, 1967, xiii-227p.

VALLIÈRES, Pierre, *Nègres blancs d'Amérique*, Montréal, Éditions Typo, 1994 (1<sup>ère</sup> éd. 1968), 472p.

VALLIÈRES, Pierre, *L'urgence de choisir*, Montréal, Éditions Parti Pris, 1971 159p.

### 1.5 Romans

DE GASPÉ, Philippe Aubert, *Les anciens Canadiens*, Montréal, Éditions internationales Alain Stanké, 1988 (1863), 405p.

### 1.6 Documentaires

CYR, Luc et Carl LEBLANC, *Les feux de la Saint-Jean* [vidéocassette], Montréal, Télé-Québec, 2005. (53 min.)

### 1.7 Ouvrages commémoratifs

CHARTIER, Daniel Chartier et Catherine VAUDRY, dir., *La fête nationale du Québec : un peuple, une fierté*, Montréal, Mouvement national des Québécoises et Québécois, Lanctôt, 2007, 253p.

DE CARUFEL, Hélène, *À la redécouverte de notre fête nationale*, Québec, Corporation des Fêtes du 24 juin, 1980, 47p.

DE MALIJAY, Paul, *Saint-Jean-Baptiste, l'Évangile et le Canada: Souvenir de la fête nationale du 24 juin 1874*, Montréal, La Minerve, 1874, 219p.

DUGRÉ, Alexandre S.J., *Saint Jean-Baptiste: le saint, la fête, la société, la Société*, Montréal, L'Oeuvre des tracts, 1923, 16p.

## 2. Études et ouvrages de référence

### 2.1 Livres

AIJMER, Göran et Jon ABBINK, dir., *Meanings of Violence : A Cross Cultural Perspective*, New York, Berg, 2000, 220p.

ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1983, 160p.

ASSELIN, Olivar, « Pensée française », *Pages choisies*, Montréal, Éditions de l'A.C.-F., 1937, 214p.

AUSTIN, John Langshaw, *Quand dire c'est faire*, traduit de l'anglais par Gilles Lane, Paris, Seuil, 1970 (1962), 183p.

BABCOCK, Barbara A., dir., *The Reversible World. Symbolic Inversion in Art and Society*, Ithaca et London, Cornell University Press, 1978, 302p.

BAKHTINE, Mikhaïl, *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, trad. du russe par Andrée Robel, Paris, Gallimard, 1970, 471p.

BALANDIER, Georges, *Anthropologie politique*, Paris, Quadrige, PUF, 1967, 244p.

BALTHAZAR, Louis, *Bilan du nationalisme au Québec*, Montréal, L'Hexagone, 1986, 212p.

- BARITEAU, Claude, *Pour sortir de l'impasse référendaire*, Montréal, Les Intouchables, 2005, 232p.
- BATAILLE, Georges, *La part maudite: précédé de La notion de dépense*, Paris, Éditions de Minuit, 1980 (1967), 231p.
- BEAUCHEMIN, Jacques, *L'histoire en trop : la mauvaise conscience des souverainistes québécois*, Montréal, VLB, 2002, 210p.
- BEAUCHEMIN, Jacques, *La société des identités. Éthique et politique dans le monde contemporain*, Montréal, Athéna Éditions, 2007 (2004), 224p.
- BAUDET, Pierre, *On a raison de se révolter. Chronique des années 70*, Montréal, Écosociété, 2008, 247p.
- BEAUDOIN, Thérèse, *L'été dans la culture québécoise XVIIe-XIX siècles*, Québec, IQRC, 1987, 235p.
- BÉDARD, Éric, *Chronique d'une insurrection appréhendée : la Crise d'Octobre et le milieu universitaire*, Sillery, Septentrion, 1998, 199p.
- BÉLANGER, Yves, Robert COMEAU et Céline MÉTIVIER, dir., *La Révolution tranquille - 40 ans plus tard: un bilan*, Montréal, Éditions VLB, 2000, 316p.
- BELLEFLEUR, Michel, *L'Église et le loisir au Québec avant la Révolution tranquille*, Sillery, Presses de l'Université du Québec, 1986, 221p.
- BERCÉ, Yves-Marie, *Fête et révolte : des mentalités populaires du XVIe au XVIIIe siècle*, Paris, Hachette, 1976, 253p.
- BERNSTEIN, Serge et Pierre MILZA, dir., *Axes et méthodes de l'histoire politique*, Paris, Presses universitaires de France, 1998, 448p.
- BIENVENUE, Louise, *Quand la jeunesse entre en scène. L'Action catholique avant la Révolution tranquille*, Montréal, Boréal, 2003, 291p.
- BOCK-CÔTÉ, Mathieu, *La dénationalisation tranquille : mémoire, identité et multiculturalisme dans le Québec post-référendaire*, Montréal, Boréal, 2007, 211p.



- BOISVERT, Donald Luc, *Religion and Nationalism : the Saint-Jean-Baptiste Celebrations in Sociological Perspective*, thèse de doctorat (sociologie), Université d'Ottawa, Ottawa, 1990, 396p.
- BOUCHARD, Gérard, *Genèse des nations et cultures du Nouveau-Monde : essai d'histoire comparée*, Montréal, Boréal, 2000, 503p.
- BOUCHARD, Gérard, *La pensée impuissante. Échecs et mythes nationaux canadiens-français (1850-1960)*, Montréal, Boréal, 2004, 319p.
- BOURDIEU, Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001 (1982), 423p.
- BOURQUE, Gilles et Jules DUCHASTEL, *Restons traditionnels et progressifs pour une nouvelle analyse du discours politique : le cas du régime Duplessis au Québec*, Montréal, Boréal Express, 1988, 399p.
- BOURQUE, Gilles, Jules DUCHASTEL et Jacques BEAUCHEMIN, *La société libérale duplessiste 1944-1960*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1994, 435p.
- BOUVERESSE, Jacques, *Philosophie, mythologie et pseudo science ; Wittgenstein lecteur de Freud*, Combas, Éditions de l'éclat, 1991, 141p.
- BOUVERESSE-QUILLIOT, Renée et Roland QUILLIOT, *Les critiques de la psychanalyse*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je? », 1991, 125p.
- BRÛLÉ, Michel, *Pierre Perrault ou un cinéma national : essai d'analyse socio-cinématographique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1974, 152p.
- BRUNELLE, Dorval, *La désillusion tranquille*, LaSalle, Hurtubise HMH, 1978, 225p.
- BRYAN, Dominic, *Orange Parades: the Politics of Ritual. Tradition and Control*, London/Sterling, Pluto Press, 2000, 212p.
- CAILLOIS, Roger, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1976 (3<sup>e</sup> édition), 254p.

- CANET, Raphaël, *Nationalisme et société au Québec*, Montréal, Athéna Éditions, 2003, 232p.
- CARDIN, Jean-François, *La crise d'Octobre 1970 et le mouvement syndical québécois*, Montréal, RCHTQ, coll. « Études et documents », no 1, 1988, 309p.
- CHARTIER, Lise, *Mesurer l'insaisissable : méthode d'analyse du discours de la presse*, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 2003, 263p.
- CHICOINE, Marie et al., *Lâchés lousses. Les fêtes populaires au Québec, en Acadie et en Louisiane*, Montréal, VLB, 1982, 316p.
- CLAVETTE, Suzanne, *Les dessous d'Asbestos. Une lutte idéologique contre la participation des travailleurs*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2005, 566p.
- DAVIS, Susan, *Parades and Power. Street Theatre in Nineteenth-century Philadelphia*, Philadelphia, Temple University Press, 1986, 235p.
- DEMERS, Michel, *Vive la Canadienne! Les représentations de l'identité féminine dans le défilé de la Saint-Jean-Baptiste à Montréal (1929-1961)*, mémoire de maîtrise (histoire), Université de Sherbrooke, Sherbrooke, 2001, 150p.
- DERRIENNIC, Jean-Pierre, *Nationalisme et démocratie : réflexion sur les illusions des indépendantistes québécois*, Montréal, Boréal, 1995, 144p.
- DESDOITS, Anne-Marie, *La vie traditionnelle au pays de Caux et au Canada français : le cycle des saisons*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1987, 439p.
- DETIENNE, Marcel, *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1992, 252p.
- DION, Léon, *Québec 1945-2000. Tome II: Les intellectuels et le temps de Duplessis*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1993, 452p.
- DION, Léon, *Le duel constitutionnel Québec-Canada*, Montréal, Boréal, 1995, 378p.
- DION, Léon, *La révolution déroutée, 1960-1976*, Montréal, Boréal, 1998, 324p.

- DUCHESNEAU, Fernande L., *Notes biographiques et historiques sur la Société Saint-Jean-Baptiste de Québec: 125 ans au service de la nation canadienne-française*, Québec, Société Saint-Jean-Baptiste de Québec, 1967, 157p.
- DUFOUR, Andrée, *Histoire de l'éducation au Québec*, Montréal, Boréal, 1997, 124p.
- DUMONT, Fernand, *Le lieu de l'homme*, Montréal, Éditions HMH, 1968, 233p.
- DUMONT, Fernand, *La vigile du Québec*, LaSalle, Hurtubise HMH, 1971, 234p.
- DUMONT, Fernand, *Les idéologies*, Paris, Presses Universitaires de France, 1974, 183p.
- DUMONT, Fernand, *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal, 1993, 393p.
- DUMONT, Fernand, *L'avenir de la mémoire*, Québec, Nuit blanche, 1995, 95p.
- DUMONT, Fernand, *Raisons communes*, Montréal, Boréal, 1997, 260p.
- DURKHEIM, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, Presses universitaires de France, 1968 (5<sup>e</sup> édition), 647p.
- ELIADE, Mircea, *Le mythe de l'éternel retour, archétypes et représentations*, Paris, Gallimard, 1989, 182p.
- FECTEAU, Jean-Marie, *La liberté du pauvre. Crime et pauvreté au XIXe siècle québécois*, Montréal, VLB Éditeur, 2004, 455p.
- FOURNIER, Marcel, *L'entrée dans la modernité. Science, culture et société au Québec*, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1986, 239p.
- FOURNIER, Pierre, *Le patronat québécois au pouvoir 1970-1976*, trad. de l'anglais par Suzette Thiboutot-Belleau et Massue Belleau, LaSalle, Hurtubise HMH, coll. « Cahiers du Québec », 1979 (1<sup>ère</sup> éd. 1975), 308p.
- FRASER, T.G., dir., *The Irish Parading Tradition: Following the Drum*, MacMillan Press, Londres et St. Martin's Press, New York, 2000, 209p.

- FREITAG, Michel, *Dialectique et société 2. Culture, pouvoir, contrôle : les modes de reproduction formels de la société*, Lausanne, L'Âge d'homme, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1986, 444p.
- FREUD, Sigmund, *Totem et tabou*, trad. en français par S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1924, 221p.
- GAGNÉ, Gilles, dir., *Le Canada français. Son temps, sa nature, son héritage*, Québec, Éditions Nota Bene, coll. « Société », 2006, 321p.
- GAGNON, Robert, *Histoire de la Commission scolaire des écoles catholiques de Montréal : le développement d'un réseau d'écoles publiques en milieu urbain*, Montréal, Boréal, 1996, 400p.
- GAUVREAU, Michael, *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*, trad. par Richard Dubois, Montréal, Fides, 2008 (1<sup>ère</sup> éd. 2005), 457p.
- GEERTZ, Clifford, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York, Basic Books, 1973, 470p.
- GEERTZ, Clifford, *Negara: The Theatre-State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton, Princeton University Press, 1980, 294p.
- GÉLINAS, Xavier, *La droite intellectuelle et la Révolution tranquille*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, coll. « Cultures québécoise », 2007, 486p.
- GIRARD, René, *La violence et le sacré*, Paris, Hachette, 1998 (1<sup>ère</sup> éd. 1972), 486p.
- GODIN, Pierre, *La poudrière linguistique (la Révolution tranquille : 1967-1970)*, Montréal, Boréal, 1990, 372p.
- GORDON, Alan, *Making Public Pasts : The Contested Terrain of Montreal Public Memories, 1891-1930*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2001, 233p.
- GROULX, Patrice, *Pièges de la mémoire : Dollard des Ormeaux, les Amérindiens et nous*, Hull; Québec, Vents d'Ouest, 1998, 436p.

- GUAY, Michèle, *La fête de la Saint-Jean-Baptiste à Montréal : 1834-1909*, mémoire de maîtrise (histoire), Université d'Ottawa, 1972, 319p.
- HABERMAS, Jürgen, *L'espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1988 (1962 pour l'édition originale allemande), 324p.
- HANDELMAN, Don, *Models and Mirrors: Towards an Anthropology of Public Events*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1997 (1990), 301p.
- HARDY, René, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec, 1830-1930*, Montréal, Boréal, 1999, 284p.
- HÉBERT, Karine, *Impatient d'être soi-même. Les étudiants montréalais, 1895-1960*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2008, 290p.
- HOBSBAWM, Eric et Terence RANGER, dir., *The Invention of Traditions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, 322p.
- HUGHES, Everett C., *French Canada in Transition*, Chicago, University of Chicago Press, 1943, 256p.
- HUNT, Lynn, dir., *The New Cultural History*, Berkeley, University of California Press, 1989, 244p.
- IGARTUA, José, *The Other Quiet Revolution. National Identities in English Canada, 1945-1971*, Vancouver, UBC Press, 2006, 277p.
- ISAMBERT, François-André, *Le sens du sacré : fête et religion populaire*, Paris, Éditions de Minuit, 1982, 314p.
- KEATING, Michael, *Les défis du nationalisme moderne : Québec. Écosse, Catalogne*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1997, 296p.
- KELLY, Stéphane, dir., *Les idées mènent le Québec : essai sur une sensibilité historique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003, 222p.
- KERTZER, David, *Ritual, Politics and Power*, New Haven, London, Yale University Press, 1988, 235p.

- LACHAPELLE, Guy, *Claude Ryan et la violence du pouvoir. Le Devoir et la Crise d'Octobre 1970 ou le combat de journalistes démocrates*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2005, 192p.
- LAFOREST, Guy, *Trudeau et la fin d'un rêve canadien*, Sillery, Septentrion, 1992, 265p.
- LAMARRE, Jean, *Le devenir de la nation selon Maurice Séguin, Guy Frégault et Michel Brunet (1944-1969)*, Sillery, Septentrion, 1993, 561p.
- LAMONDE, Yvan, *Ni avec eux, ni sans eux. Le Québec et les États-Unis*, Québec, Nuit blanche, 1996, 120p.
- LAMONDE, Yvan, *Allégeances et dépendances : l'histoire d'une ambivalence identitaire*, Québec, Éditions Nota bene, 2001, 265p.
- LAMONDE, Yvan et Esther TRÉPANIÉ, *L'avènement de la modernité culturelle au Québec*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1986, 319p.
- LAMONDE, Yvan et Gérard BOUCHARD, *Québécois et Américains : la culture québécoise aux XIXe et XXe siècles*, Montréal, Fides, 1995, 418p.
- LASSERRE, Frédéric, *Le Canada d'un mythe à l'autre : territoire et images du territoire*, Montréal, Hurtubise HMH, 1998, 292p.
- LAURENDEAU, André, *Journal tenu pendant la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme*, Montréal, VLB, 1990, 385p.
- LAURENDEAU, Marc, *Les Québécois violents : un ouvrage sur les causes et la rentabilité de la violence d'inspiration politique au Québec*, Montréal, Boréal Express, 1974, 240p.
- LEACH, Edmund, « Symbolic representation of time », dans *Rethinking Anthropology*, Londres, Athlone Press, 1966, 143p.
- LEACH, Edmund, *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*, London, G. Bell, 1964, 324p.

- LE ROY LADURIE, Emmanuel, *Le carnaval de Romans de la chandeleur au mercredi des cendres, 1579-1580*, Paris, Gallimard, 1976, 426p.
- LEROUX, Manon, *Les silences d'Octobre. Le discours des acteurs de la Crise de 1970*, Montréal, VLB, 2002, 169p.
- LESSARD, Jean-François, *La question du politique dans la modernité. Comprendre le malaise contemporain*, Montréal, Liber, 2008, 218p.
- LEVINE, Marc Levine, *La reconquête de Montréal*, trad. de l'anglais par Marie Poirier, Montréal, VLB, coll. « Études québécoises », 1997 (1<sup>ère</sup> éd. 1990), 404p.
- LINTEAU, Paul-André, DUROCHER, René et Jean-Claude ROBERT, *Histoire du Québec contemporain*, Montréal, Boréal, 1989 (1<sup>ère</sup> éd. 1979), 2 vol.
- MAC DOUGALL, Jill, *Performing Identities on the Stages of Quebec*, New York, P. Lang, 1997, 231p.
- MACKENZIE, Scott, *A Screen of One's Own : Québécois Cinema, National Identity, and the Alternative Public Sphere*, thèse de doctorat (communications), Université McGill, 1997, ix-289p.
- MALAUSSENA, Katia, *Essai d'archéologie comparée des commémorations nationales anglaises, françaises et québécoises (1980--2000)*, thèse de doctorat (histoire), Université Laval, Québec, Université Paris XIII, Paris, 2002, 715p.
- MARÉCHAL, Paul, *Étude des sources religieuses et nationalistes reliées à l'iconographie et à la fête de Saint-Jean-Baptiste à Montréal au XIX<sup>e</sup> siècle*, mémoire de maîtrise (histoire de l'art), Université du Québec à Montréal, Montréal, 1993, 209p.
- MARTEL, Marcel, *Le deuil d'un pays imaginé : rêves, lutte et dérouté du Canada français. Les rapports entre le Québec et la francophonie canadienne (1867-1975)*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1997, 203p.
- MCROBERTS, Kenneth, *Un pays à refaire : l'échec des politiques constitutionnelles canadiennes*, traduit de l'anglais par Christiane Teasdale, Montréal, Boréal, 1999 (1997), 483p.
- MEUNIER, E.-Martin et Jean-Philippe WARREN, *Sortir de la « Grande Noirceur » : l'horizon « personnaliste » de la Révolution tranquille*, Sillery, Septentrion, 2002, 207p.

- MEUNIER, E.-Martin et Joseph-Yvon THÉRIAULT, dir., *Les impasses de la mémoire. Histoire, filiation, nation et religion*, Montréal, Fides, 2007, 388p.
- MIGUÉ, Jean-Luc, *Étatisme et déclin du Québec. Bilan de la révolution tranquille*, Montréal, Éditions Varia, 1998, 246p.
- MILLS, Sean, *The Empire Within. Postcolonial Thought and Political Activism in Sixties Montreal*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2010, 303p.
- MORIN, Victor, *Cent vingt-cinq ans d'œuvres sociales et économiques*, Montréal, Éditions des Dix, 1959, 52p.
- NELLES, H.V., *L'histoire spectacle. Le cas du tricentenaire de Québec*, trad. de l'anglais par Hélène Paré, Montréal : Boréal, 2003, 428p.
- NEWMAN, Simon P., *Parades and the Politics of the Street : Festive Culture in the Early American Republic*, Philadelphie, University of Philadelphia Press, 1997, 288p.
- OTIS, Ghislain, *Droit, territoire et gouvernance des peuples autochtones*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2004, xi-197p.
- PAQUET, Gilles, *Oublier la Révolution tranquille. Pour une nouvelle socialité*, Montréal, Liber, 1999, 159p.
- PAQUIN, Stéphane, *La revanche des petites nations : le Québec, l'Écosse et la Catalogne face à la mondialisation*, Montréal, VLB Éditeur, 2001, 219p.
- PETITCLERC, Martin, « *Nous protégeons l'infortune* ». *Les origines populaires de l'économie sociale au Québec*, Montréal, VLB éditeur, 2007, 278p.
- PAULETTE, Claude Paulette et France AMYOT, dir., *Je me souviens depuis 1834*, Montréal, Leméac, 1980, 102p.
- PLEAU, Jean-Christian *La révolution québécoise : Hubert Aquin et Gaston Miron au tournant des années soixante*, Montréal, Fides, 2002, 270p.



- POIRIER, M. J., « Sens et fonction de la fête », dans *Le carnaval, la fête et la communication : actes des Rencontres internationales de Nice, 8 au 10 mars 1984*, Nice, Serre, 1985, 552p.
- PROVENCHER, Jean, *C'était l'été : la vie rurale traditionnelle dans la vallée du Saint-Laurent*, Montréal, Boréal Express, 1982, 247p.
- RICARD, François, *La génération lyrique : essai sur la vie et l'œuvre des premiers-nés du baby-boom*, Montréal, Boréal, 1992, 282p.
- RIVIÈRE, Claude, *Les liturgies politiques*, Paris, Presses universitaires de France, 1988, 253p.
- ROCHER, Guy, *Le « laboratoire » des réformes de la Révolution tranquille*, Montréal, Programme d'études sur le Québec de l'Université McGill, Conférences Desjardins, 2001, 31p.
- ROCHER, Guy, « Les origines et les raisons de la Charte de la langue française », dans *Annuaire du Québec*, Montréal, Éditions Fides, 2007, p. 217-222.
- RUDIN, Ronald, *Making History in Twentieth-Century Quebec*, Toronto, University of Toronto Press, 1997, 294p.
- RUDIN, Ronald, *Founding Fathers: The Celebration of Champlain and Laval in the Streets of Quebec, 1878-1908*, Toronto, University of Toronto Press, 2003, 290p.
- RUMILLY, Robert, *Histoire de la Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal : des patriotes au fleurdelisé 1834-1948*, Montréal, Édition de l'Aurore, 1975, 564p.
- SÉGUIN, Robert-Lionel, *La vie libertine en Nouvelle-France*, Ottawa, Édition Leméac, 1972, 2 vol.
- SEYMOUR, Michel, *La nation en question*, Montréal, L'Hexagone, 1999, 206p.
- SIMARD, Jean-Jacques, *La longue marche des technocrates*, Montréal Éditions Saint-Martin, 1979, 198p.
- SIRONNEAU, Jean-Pierre, *Sécularisation et religions politiques*, The Hague, Mouton, 1982, 612p.

- SMART, Patricia, *Refus global : genèse et métamorphose d'un mythe fondateur*, Montréal, Programme d'étude sur le Québec de l'Université McGill, coll. « Les grandes conférences Desjardins », 1998, 29p.
- STANNARD, David E., *Shrinking History : On Freud and the Failure of Psychohistory*, Oxford, Oxford University Press, 1980, 188p.
- SULTE, Benjamin, *La Saint-Jean-Baptiste, 1636-1852*, Montréal, Éditions Édouard Garand, 1929, 130p.
- TAYLOR, Charles, *Réconcilier les solitudes : écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, Saint-Foy, Presses de l'Université Laval, 1992, xvii-233p.
- TAYLOR Charles, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, trad. de l'anglais par Denis-Armand Canal, Paris, Flammarion, 1994 (1<sup>ère</sup> éd. 1992), coll. « Champ », 144p.
- TAYLOR, Charles, *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, trad. de l'anglais par Charlotte Melançon, Montréal, Boréal, 1998 (1<sup>ère</sup> éd. 1989), 712p.
- TAYLOR, Charles, « Modernity and the Rise of the Public Sphere », conférence donnée à Stanford University dans le cadre des *Tanner Lectures on Human Value*, 1992, disponible à l'adresse suivante, consultée le 14 mars 2010 : <http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/Taylor93.pdf>
- THÉRIAULT, Joseph-Yvon, *Critique de l'Américanité. Mémoire et démocratie au Québec*, Montréal, Québec / Amérique, 2002, 373p.
- TRUDEL, Pierre, dir., *Autochtones et Québécois : la rencontre des nationalismes : actes du colloque tenu les 28 et 29 avril 1995, au cégep du Vieux-Montréal*, Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, 1995, 230p.
- TURNER, Victor, *Dramas, Fields, and Metaphors*, Ithaca, Cornell University Press, 1975, 309p.
- TURNER, Victor, *The Anthropology of Performance*, New York, PAJ Publications, 1987, 185p.
- TURNER, Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Antistructure*, New York, Aldine de Gruyter, 1995 (1<sup>ère</sup> éd. 1969), 213p.

VAN DER LEEUW, Gerard, *La religion dans son essence et ses manifestations*, trad. en français par Jacques Marty, Paris, Payot, 1970 (1948), 693p.

VAN GENNEP, Arnold, *Les rites de passage: étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement des fiancailles et du mariage, des funérailles, des saisons. etc.*, Paris, Picard, 1981 (1909), 288p.

VENNE, Michel, *Penser la nation québécoise*, Montréal, Éditions Québec Amérique, 2000, 309p.

VILLADARY, Agnès, *Fête et vie quotidienne*, Paris, Éditions Ouvrières, 1968, 239p.

WARREN, Jean-Philippe, *Hourra pour Santa Claus! : la commercialisation de la saison des fêtes au Québec, 1885-1915*, Montréal, VLB, 2006, 301p.

WARREN, Jean-Philippe, *Ils voulaient changer le monde : le militantisme marxiste-léniniste au Québec*, Montréal, VLB, 2007, 252p.

WARREN, Jean-Philippe, *Une douce anarchie : les années 1968 au Québec*, Montréal, Boréal, 2008, 309p.

WEINMANN, Heinz, *Du Canada au Québec. Généalogie d'une histoire*, Montréal, l'Hexagone, 1987, 477p.

WUNENBURGER, Jean-Jacques, *La fête, le jeu et le sacré*, Paris, Éditions Universitaires, 1977, 316p.

YOUNG, Brian J., *Respectable Burial: Montreal's Mount Royal Cemetery*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2003, 292p.

## 2.2 Articles de revue

*Bulletin d'histoire politique*, « Histoire du mouvement marxiste-léniniste au Québec, 1973-2003 : un premier bilan », vol. 13, numéro 1, automne 2004.

*Bulletin d'histoire politique*, « La Commission Tremblay (1953-1956). Cinquante ans de débats sur le déséquilibre fiscal : 1956-2006 », vol. 16, numéro 1, automne 2007.

- AGEN, Marie Catherine, « The Politics of the Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal », dans *American Review of Canadian Studies*, vol. 29, n. 3, 1999, p. 495-510.
- BAILLARGEON, Denyse, « Une révolution religieuse? », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 60, no 3, hiver 2007, p. 381-385.
- BEAUCHEMIN, Jacques, « Communauté nationale et définition du sujet politique québécois : analyse de deux grandes consultations populaires au Québec 1967-1995 », *Québec Studies*, no. 28, automne 1999-hiver 2000, p.27-55.
- BÉDARD, Éric, « Sur la dénationalisation du discours identitaire », *Recherches sociographiques*, vol. 49, no 1, 2008, p. 161-165.
- BÉLANGER, Réal, « Pour un retour à l'histoire politique », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 51, no 2, automne 1997, p. 223-241.
- BELLIVEAU, Joel et Frédéric BOILY, « Deux révolutions tranquilles? Transformation politiques et sociales au Québec et au Nouveau-Brunswick (1960-1967) », *Recherches sociographiques*, vol. 46, numéro 1, 2005, p. 11-34.
- BOUCHARD, Gérard, « L'imaginaire de la Grande Noirceur et de la révolution tranquille : fictions identitaires et jeux de mémoire au Québec », *Recherches sociographiques*, vol. 46, n. 3, septembre-décembre 2005, p. 411-436.
- DESCHAMPS, Brigitte, « Refus global : de la contestation à la commémoration », *Études françaises*, vol. 34, n° 2-3, 1998, p. 175-190.
- DUMÉZIL, Georges, « Temps et mythes », *Recherches sociologiques*, vol. V, 1935-1936, p. 235-251.
- FERRETTI, Lucia, « L'Église catholique des années 1930-1970 : avant tout celle des laïcs de l'action catholique ? », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 60, no 3, hiver 2007, p. 373-377.
- HAYDAY, Matthew, « Fireworks, Folk-dancing, and Fostering a National Identity : The Politics of Canada Day », *The Canadian Historical Review*, vol. 91, no 2, Juin 2010, p. 287-314.

- HABERMAS, Jürgen, « The Public Sphere : An Encyclopedia Article (1964) », trad. en français par Sara Lennox et Frank Lennox dans *New German Critique*, 3, automne 1974, p. 49-55.
- KRÖLLER, Eva-Marie, « Le Mouton de Troie : Changes in Quebec Cultural Symbolism », *The American Review of Canadian Studies*, hiver 1997, p. 523-544.
- LAMONDE, Yvan, « Un arc en ciel », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 60, no 3, hiver 2007, p. 377-381
- LÉTOURNEAU, Jocelyn, « L'imaginaire historique des jeunes Québécois », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 41, n. 4, 1988, p. 553-574.
- LUKES, Steven, « Political Ritual and Social Integration », *Sociology*, vol. 9, 1975, p. 289-308.
- MAUSS, Marcel, « Essai sur le don », *L'Année sociologique*, 1923-1924, p. 30-186.
- MEUNIER, É-Martin et Jean-Philippe WARREN, « La question sociale à la question nationale : la revue *Cité libre* (1950-1963) », *Recherches sociographiques*, vol. 39, n. 2-3, 1998, p. 291-316.
- MORIN, Victor, « Les enseignements de la fête nationale », *La Revue nationale*, Montréal, Société Saint-Jean-Baptiste, juin 1924, p. 180-196.
- OLAZABAL, Ignace et Louis-Robert FRIGAULT, « La fête de la Saint-Jean-Baptiste dans le quartier du Mile-End de Montréal. Nouvelle signification pour un lieu de mémoire? », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 16 (2), 2000, p. 143-152.
- OUIMET, Marc, « L'Acadie et le Québec: parcours distincts de souche commune. Entrevue avec Joseph-Yvon Thériault », revue en ligne *Le Panoptique*, novembre 2008, consulté le 14 mars 2010 : <http://www.lepanoptique.com/sections/histoire/acadie-et-le-quebec-parcours-distincts-de-souche-commune-entrevue-avec-joseph-yvon-theriault/>
- PETITCLERC, Martin, « Notre maître le passé? Le projet critique de l'histoire sociale et l'émergence d'une nouvelle sensibilité historiographique », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 63, no 1, été 2009, p. 83-113.
- PIOTTE, Jean-Marc, « Parti Pris : un printemps dans la vie intellectuelle du Québec », *Possibles*, vol. 30, no 3-4, été-automne 2006, p. 21-30.

ROCHER, Guy, « L'administration scolaire », *Recherches sociographiques*, vol. 9, no 1-2, 1968, p. 35-44.

ROY, Christian, « La 'nouvelle sensibilité' en quête d'une autre Révolution tranquille », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 18, no 2, hiver 2010, p. 195-203.

STRAPINSKY, Stéphane, « Les mantras de la Révolution tranquille », *Encyclopédie de l'Agora*, consulté en ligne le 21 mai 2010 à l'adresse suivante : [http://agora.qc.ca/reftext.nsf/Documents/Revolution\\_tranquille--Les\\_mantras\\_de\\_la\\_revolution\\_tranquille\\_par\\_Stephane\\_Stapinsky](http://agora.qc.ca/reftext.nsf/Documents/Revolution_tranquille--Les_mantras_de_la_revolution_tranquille_par_Stephane_Stapinsky)

TURCOTTE, Gérard, « Pourquoi saint Jean-Baptiste? », dans *L'information nationale*, Montréal, Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal, juin 1987 (numéro spécial), p. 11-15.

TURCOTTE, Paul-André, « Sécularisation et modernité : les frères éducateurs et l'enseignement secondaire public, 1920-1970 », *Recherches sociographiques*, vol. 30, n° 2, 1989, p. 229-248.

WARREN, Jean-Philippe, « La sociologie québécoise aurait-elle « sans qu'elle le sache » succombé aux Cultural Studies », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 14, no 1, automne 2006, p. 237-247.

WARREN, Jean-Philippe et Yves GINGRAS, « *Le Bulletin d'histoire politique* et le retour du refoulé. La lutte pour l'imposition d'un domaine de recherche dans le champ de l'histoire québécoise (1992-2005) », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 15, numéro 3, printemps 2007, p. 25-36.

### 2.3 Sites web

[http://archives.radio-canada.ca/politique/provincial\\_territorial/clips/7450/](http://archives.radio-canada.ca/politique/provincial_territorial/clips/7450/)

<http://bilan.usherbrooke.ca/bilan/pages/collaborations/8683.html>

<http://www.fetenationale.qc.ca/>

<http://www.lysenfetelysenfeu.net>

<http://www.pch.gc.ca/pgm/ceem-cced/symb/anthem-fra.cfm>

<http://www.radio-canada.ca/actualite/v2/lemondeparlait/20060704.shtml>